APuZ
Aus Politik und Zeitgeschichte
26/2008 · 23. Juni 2008

bpb:

Religiöse Minderheiten im Islam

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Editorial

Die Wiege des Christentums stand in Palästina. Der römische Kaiser Konstantin beendete im 4. Jahrhundert auch im Ostteil des Römischen Reichs die blutigen Christenverfolgungen. Bald wurde der aus dem Judentum hervorgegangene neue Glaube zur Staatsreligion. Nach der Entstehung des Islams im frühen 7. Jahrhundert begann die rasche Islamisierung einer bis dahin weithin christianisierten Welt im Nahen Osten sowie in Nordafrika.

In den islamischen Ländern gerät das Christentum heute immer mehr unter Druck – durch wachsenden Fundamentalismus, den Zerfall staatlicher Gewalten und eine ungenügende Trennung von Religion und Staat. Im vom Krieg zerrissenen Irak kommt es verstärkt zu Gewaltausbrüchen gegen religiöse Minderheiten. Dabei wird unterstellt, Nichtmuslime stünden automatisch auf der Seite „des Westens“ und der von den USA geführten Koalitionsstreitkräfte. In der säkularen, demokratischen Türkei dagegen gefährdet die Gleichsetzung von Nation und Religion die religiöse Vielfalt und erschwert die Annäherung des Landes an die Europäische Union.

Die zunehmende Marginalisierung der Christen und die Politisierung konfessioneller Vielfalt behindern in vielen Ländern des Nahen Ostens die Weiterentwicklung zivilgesellschaftlicher Elemente. Christen, Juden und Andersreligiöse sehen immer häufiger in der Flucht den einzigen Ausweg. Doch je stärker die Auswandererbewegung von „Andersgläubigen“ wird, desto geringer sind die Chancen für eine umfassende Modernisierung der islamischen Gesellschaften. Umso wichtiger wäre ein weltoffener, toleranter Umgang der christlich-jüdisch geprägten Mehrheitsgesellschaften Europas mit ihren muslimischen Minderheiten – als Beispiel für gelungene Integration.

Hans-Georg Golz

Udo Steinbach

Christen im Nahen Osten

Essay

Das mit dem Sturz des diktatorischen Regimes in Bagdad ausgebrochene Chaos hat auch die alteingesessenen christlichen Gemeinden im Irak nicht unberührt gelassen. Bombenanschläge auf Kirchen und Versammlungsräume und mörderische Attentate auf einfache Gemeindemitglieder wie hochrangige Vertreter der ost- und westsyrischen Kirche haben deutlich gemacht, dass die Christen im Irak in das bürgerkriegsartige Mahlwerk geraten sind.

Udo Steinbach
Dr. phil., geb. 1943; Professor am Centrum für Nah- und Mittelost-Studien der Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg.
us@udosteinbach.eu
www.udosteinbach.eu

Spätestens mit der planvollen Vernichtung hunderttausender Armenier (1915/16) war erkennbar, wie gefährdet die lange Symbiose zwischen Muslimen und Christen geworden war. Seither ist die Gefährdung christlicher Minderheiten ein Symptom tief greifender Veränderungen und Krisen, welche die Gesellschaften im Nahen Osten im 20. Jahrhundert durchlaufen haben. Aus einer gewissen Distanz lassen sich vier Konfliktfelder ausmachen, die in wechselnder Konfiguration zu einer Dauerbelastung für die Lebensumstände der autochthonen Christen geworden sind: der Nationalismus in den nach dem Ersten Weltkrieg größtenteils neu entstandenen oder unabhängig gewordenen Staaten im Nahen Osten; die Staatsgründung Israels und die westliche Positionierung im Nahostkonflikt; die grassierende islamistische Strömung und die opportunistische Reaktion der Staatsführungen; sowie die Schwächung zentralstaatlicher Autorität (wie im libanesischen Bürgerkrieg und im Irak) und die dadurch bedingte Fraktionierung ursprünglicher Lebensgemeinschaften.

Das Schicksal der Christen im Nahen Osten hat im Westen nur begrenzte Aufmerksamkeit erfahren. Erschien es im Zeitalter des Säkularismus unzeitgemäß, Religion zum Thema von Außenpolitik zu machen? Tatsache ist, dass sich zahlreiche Christen im Nahen Osten alleingelassen fühlen.[1] Die Frage steht im Raum, ob sich europäische Regierungen vor dem Hintergrund der Bedeutung des orientalischen Christentums für die allfällige Modernisierung der Gesellschaften in der Region ein solches Wegsehen noch werden leisten können. Auf der anderen Seite wird die Idee der interreligiösen und interkulturellen Toleranz in Europa aller Voraussicht nach nur dann funktionieren, wenn auch in der islamischen Welt ein tolerantes Zusammenleben von Religionsgemeinschaften möglich wird. Deshalb sollte die Frage nach der Zukunft orientalischer Christen auch Teil der Agenda in der Gestaltung der politischen Beziehungen Europas zur islamischen Welt sein – nicht, um einen religiösen Graben aufzureißen, sondern im Sinne des umfassenden Primats der Menschenrechte.

Licht und Schatten der Geschichte

Als die Araber im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts aufbrachen, ein islamisches Reich zu gründen, stießen sie im Nahen und Mittleren Osten sowie in Nordafrika auf eine weithin christianisierte Welt. Diese war alles andere als uniform. In ihren unterschiedlichen Lehrmeinungen waren die Konfessionen das Ergebnis der Ausbildung der theologischen und dogmatischen Lehren im Orient in den ersten Jahrhunderten des Christentums. Viele von ihnen entzogen sich der byzantinischen Staatskirche ebenso, wie sie sich einem lateinisch-römischen Führungsanspruch entgegenstellten.[2] Die konfessionelle Vielfalt ist auch in der Gegenwart ein Charakteristikum

[1] Eine Sammlung authentischer Stimmen orientalischer Christen zu ihrer Lage findet sich in: Die Zukunft der orientalischen Christen – Eine Debatte im Mittleren Osten, hrsg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, dem Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten und Alexander Flores, Hamburg–Berlin 2001.

[2] Vgl. Martin Tamcke, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 2008; ders., Religionsgeschichte der orientalischen Christen, in: Udo Steinbach (Hrsg.), Autochthone Christen im Nahen Osten. Zwischen Verfolgungsdruck und Auswanderung, Hamburg (Deutsches Orient-Institut) 2006, S. 11–29.

der „christlichen Szene“ im Raum zwischen Ägypten und dem Irak.

Die muslimischen Araber haben im Zuge ihrer Expansion keine systematische Islamisierung betrieben. Über einen langen Zeitraum stellte in Teilen des Reiches der Kalifen das Christentum die Mehrheit. Politische, wirtschaftliche und rechtliche Erwägungen waren es, die früher oder später einen Übertritt zum Islam angeraten erscheinen ließen. Die Beurteilung der Beziehungen zwischen den Vertretern des islamischen Staates und den Christen fällt zwiespältig aus: Die einen verweisen auf die zahlreichen Einschränkungen, denen Christen aufgrund ihres Status als „Schutzbefohlene“ (*dhimmi*) unterworfen waren; auch waren sie Bürger zweiter Klasse und unterlagen zeitweilig einer hohen Steuerbelastung. Andere stellen die Freiheit der Religionsausübung sowie die weitgehende Eigenständigkeit bei der Regelung rechtlicher Belange heraus. Auch wirtschaftlich konnten sich die Christen im Herrschaftsbereich des Islams entfalten.

Die Kreuzzüge brachten die römische Kirche und die Christen im Vorderen Orient in enge Berührung. Während sich die byzantinische Staatskirche und die europäischen Invasoren feindselig gegenüberstanden – 1204 eroberten die Kreuzfahrer Konstantinopel und schwächten damit Byzanz als Widerlager der Muslime unumkehrbar –, suchten andere christliche Gemeinden die Union mit Rom. Neben den Armeniern waren dies vor allem die Maroniten, die 1182 diesen Schritt taten.

Eine wichtige Rolle haben orientalische Christen bei der Vermittlung griechischen Wissens an die muslimischen Araber gespielt. Naturgemäß nahmen die Angehörigen der einstigen byzantinischen Staatskirche dabei zunächst eine herausragende Stellung ein, denn sie sorgten für direkte Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische. Doch daneben traten Angehörige anderer Denominationen hervor, die griechisches Gedankengut vermittelten. Besonders beachtlich war die Leistung zahlreicher ostsyrischer Gelehrter. Sie übersetzten Texte vom Griechischen ins Syrische und machten so die Welt griechischer Medizin, Philosophie und Theologie im syrischsprachigen Kulturraum präsent. Dabei kam es natürlich auch zu Anpassungen und Veränderungen des Gedankengutes aus der griechischen Antike, das schließlich nach der Eroberung des syrischsprachigen Kulturraums durch die Araber über die Übersetzungen vom Syrischen ins Arabische vermittelt wurde.

Die osmanische Expansion im Nahen Osten – 1517 wurde Kairo, 1534 Bagdad erobert – machte die orientalischen Christen zu Untertanen des Sultans in Konstantinopel. Die Geschichtsschreibung hat die Herrschaft der Osmanen meist als Epoche der Stagnation der arabischen Welt erscheinen lassen. Das gilt auch für die christlichen Untertanen. Unter der osmanischen Verwaltung genossen Christen der unterschiedlichen Konfessionen – wie auch die Juden – freie Ausübung der Religion und die Respektierung ihres Rechts. Die religiösen Führer dieser – so der osmanische Begriff – *milletler* (Singular: *millet*) waren die Ansprech- und Verhandlungspartner der osmanischen Verwaltung nicht zuletzt in Steuerangelegenheiten.

Neuanfang, Belastungen, Katastrophe im 19. Jahrhundert

Die vergangenen beiden Jahrhunderte bedeuten für das orientalische Christentum Renaissance und Niedergang, ja Katastrophe zugleich. Der im 19. Jahrhundert unaufhaltsame Niedergang des Osmanischen Reiches ließ allenthalben Kräfte entstehen, die auf nationale Selbstbestimmung und Unabhängigkeit drängten. Zwar konnte der Nationalismus im arabischen Raum keine Durchschlagskraft wie auf dem Balkan entfalten – Muslime taten sich schwerer als Christen, ihre vornehmliche Zuordnung in der Nation zu erkennen. Ihre Loyalität galt fast bis zuletzt dem „islamischen“ Osmanischen Reich. Gleichwohl setzte auch im arabischen Raum eine Bewegung ein, das „nationale“ Erbe des Arabertums hinter dem geistigen Stillstand der osmanisch-türkischen Herrschaft wieder sichtbar zu machen. Im syrisch-libanesischen Raum, im Irak und in Ägypten widmeten sich Christen der Wiederbelebung der arabischen Literatur und Wissenschaften, ja der Schönheit der arabischen Sprache. Auch wenn muslimische Araber an dieser Bewegung teilhatten, so war der Anteil der Christen deutlich größer als ihr zahlenmäßiger Anteil an der arabischen Bevölkerung dieser Länder. In dieser Wiederentdeckung arabi-

scher Identität, die im Ersten Weltkrieg im Aufstand der Araber gegen die Osmanen gipfelte, spielte auch der Islam als „arabische Religion" und geschichtliche Kraft eine große Rolle. Die meisten der christlichen arabischen Nationalisten hatten keine Probleme, den überwältigenden Beitrag der islamischen Religion zur nationalen arabischen Grandeur anzuerkennen.[3]

Neben der Dynamik aus dem Inneren der osmanischen Untertanen sind Impulse von außen in das Osmanische Reich und seine christlichen Untertanen getragen worden. Der Niedergang des Reiches öffnete Räume für die Einmischung europäischer Mächte. Frankreich schwang sich zur Schutzmacht der orientalischen Katholiken auf, England agierte für die orientalischen Protestanten und die altorientalischen Kirchen der Armenier, Kopten und Syrer, Russland für die chalzedonische Orthodoxie. Mit Blick auf die orientalischen Christen waren diese Schutzverhältnisse auch Ausdruck eines Überlegenheitsgefühls, das man im Westen gegenüber orientalischen Brüdern und Schwestern empfand, deren Lebensverhältnisse als weit hinter den europäischen geistigen und zivilisatorischen Errungenschaften stehend wahrgenommen wurden. Man war bemüht, diese Lebensstandards auf allen Ebenen anzuheben: nicht zuletzt durch eine tief greifende Verbesserung des Bildungssystems.[4] Was ihre Schulen – die missionarische Hauptätigkeit – anging, hielten sich die protestantischen und katholischen Missionen am Vorabend des Ersten Weltkriegs in etwa die Waage. Stärker als die katholischen waren die protestantischen Missionarinnen und Missionare seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch im Landesinneren präsent, namentlich im Inneren und Osten Kleinasiens, also in jenen multiethnischen Provinzen, die auch von Kurden, Armeniern und syrischen Christen bewohnt waren. Auch die *Rum,* die griechisch-orthodoxen Osmanen im westlichen Kleinasien, und die arabischsprachigen Christen im Libanon, in Palästina und Ägypten bildeten eine wichtige Klientel der Missionsschulen. Der Ruf einiger der von europäischen und amerikanischen Missionaren gegründeten Hochschulen in Istanbul, Beirut und Kairo hat bis in die Gegenwart überdauert. Dass sich diese Missionsbestrebungen von Seiten der Protestanten auch auf die muslimischen Untertanen des Sultans richteten, verstärkte das Gefühl, es handle sich bei dieser Fürsorglichkeit um eine Strategie, das Osmanische Reich von innen zu unterminieren.

Tatsächlich stand der Sultan unter enormem Druck von außen, Reformen zu unternehmen, um das Reich der ständigen militärischen Zudringlichkeit europäischer Mächte zu entziehen und zu einem stabilen Partner im Konzert der europäischen Mächte zu machen. Eine Reihe von Reformschritten sollte den Status der nichtmuslimischen Untertanen verändern und diese zu gleichberechtigten Bürgern machen. Bildungsboom aber und Reformen schufen Nichtmuslimen, namentlich auch den Christen, neuen Handlungsspielraum. Die sunnitischen Muslime, die traditionellen Träger des Staates (*millet-e hakime*, „herrschende Gruppe"), sahen sich als Verlierer. Die sunnitische Mehrheit der Kurden in den Ostprovinzen verstand sich als Verliererin sowohl der osmanischen Reformen, die in den 1830er und 1840er Jahren mit der Aufhebung besonders ihrer Fürstentümer einhergegangen war, als auch einer zunehmenden – wirklichen oder vermeintlichen – Penetration ihrer Gebiete durch einen bedrohlichen Gegner, den ausländischen *gavur* (pejorativ für Nichtmuslim).

Hier liegt die Wurzel der armenischen Tragödie. Der osmanische Staat und seine sunnitische Basis empfanden den Protestantismus (der auch unter Muslimen und Alewiten zu missionieren suchte) und die (zunehmend imperialistischen) europäischen Mächte als bedrohlich. Im Libanon kam es 1860, nach antichristlichen Pogromen, zur europäischen Intervention. In den osmanischen Provinzen im Osten Kleinasiens konnte der Staat seine Macht nur im Pakt mit sunnitischen Notabeln und Stammesführern halten – meist zu Ungunsten der Christen. Die großen Massaker von 1895/96 betrafen in jener ostanatolischen Region primär die Armenier. 100 000 Menschen fielen ihnen zum Opfer. Es handelte sich um aggressive Auswüchse eines neuartigen muslimischen Nationalismus bzw. Islamismus; die Rolle des Sultans ist ungeklärt. Zehn Jahre später, mitten im Ersten Weltkrieg, traf die Armenier eine noch größere Katastrophe. Während die antichristliche,

[3] Vgl. ebd., S. 132–147.
[4] Vgl. Hans-Lukas Kieser, Mission, Modernisierung und Verfolgung, in: U. Steinbach (Anm. 2), S. 40–52.

insbesondere antiarmenische Gewalt vor 1915 meist den Charakter von Pogromen hatte, war die Situation von 1915/16 insofern eine andere, als die Zentralregierung im Schatten des Krieges die umfassenden antiarmenischen Maßnahmen steuerte und durch eigene Organe, die „Spezialorganisation“, ausführen ließ.

Das wechselvolle 20. Jahrhundert

Die Katastrophe von 1915/16 warf einen dunklen Schatten auf das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen im 20. Jahrhundert. Die Ereignisse ließen erkennen, dass die über mehr als ein Jahrtausend – wenn auch nicht ohne Probleme – bestehende Symbiose prekär geworden war. Die Entwicklungsprobleme, Krisen und Konflikte, mit denen die Staaten und Gesellschaften, die aus dem zerfallenen Osmanischen Reich hervorgingen, konfrontiert waren, sollten sich belastend auf das Zusammenleben auswirken. Vier Faktoren sind hier zu nennen:[5]

– Der *Nationalismus*, die treibende Kraft im Staatenbildungsprozess im Nahen Osten, verstand die Nation als ethnisch und religiös homogene Größe. Christliche ethnische Minderheiten wurden über Jahrzehnte aus Gebieten verdrängt, in denen sie seit Jahrtausenden (z. B. Griechen in Anatolien und Ägypten) ansässig gewesen waren. Da der Islam de jure oder de facto zur Staatsreligion wurde, wurden Christen den nationalen, religiös konnotierten Wertvorstellungen unterworfen. Dies hatte vielfältige Konsequenzen, die von der Behinderung der Religionsausübung über Beschränkungen im beruflichen, öffentlichen und wirtschaftlichen Leben bis zu Behinderungen im Erziehungswesen reichten. Dabei gerät aus dem Blick, dass Christen beim Entstehen des arabischen Nationalismus und der Schaffung arabisch-nationalistischer Parteien (etwa der Ba'th-Partei) herausragende Beiträge geleistet haben. In Israel sind die Christen als religiöse Minderheit innerhalb der arabischen Minderheit besonderen Schwierigkeiten ausgesetzt: „Wir christlichen Araber sind ohne Chance. Weil die muslimische Mehrheit auf der Suche nach ihrer Identität islamistischer wird, wird ihre Toleranz gegenüber Christen immer geringer“, wird ein christlich-arabischer Israeli zitiert.[6] In der Türkei haben sich der Konflikt des türkischen Staates mit der kurdischen Minderheit und der griechisch-türkische Konflikt, insbesondere auf der Insel Zypern, immer wieder belastend auf die Stellung der Christen, vor allem der griechisch-orthodoxen und der syrisch-orthodoxen am Tur Abdin, ausgewirkt.

– Die *Staatsgründung Israels* führte zur Auswanderung nahezu aller Juden aus den arabischen Staaten. Die Christen, schon im Osmanischen Reich verdächtigt, „fünfte Kolonne“ westlicher Mächte zu sein, gerieten unter den Generalverdacht, nicht loyal zu sein und mit den Kolonialmächten, die Israel geschaffen hatten, zu kollaborieren. Dies ist umso weniger gerechtfertigt, als sich Christen unterschiedlicher Denominationen in der palästinensischen Nationalbewegung nachhaltig engagiert haben. Zwar sehen sich in Palästina Muslime und Christen als Schicksalsgemeinschaft, doch während der palästinensische Nationalismus von Jassir Arafats Fatah mit seiner impliziten Religiosität die palästinensische christliche Minderheit einbeziehen konnte, schließt der religiöse Nationalismus der Hamas diese christliche Minderheit tendenziell aus, marginalisiert sie zumindest.[7]

– Der *islamische Fundamentalismus,* der seit Anfang der 1970er Jahre erheblichen Einfluss auf die gesellschaftlichen Entwicklungen hat, sieht Nichtmuslime per definitionem als Bürger zweiter Klasse an. Dies ist in der Islamischen Republik Iran schon aufgrund der Verfassung von 1979 gegeben. Wo die islamistische Bewegung andernorts an Dynamik gewann, bedeutete ihr Ziel, eine islamische Ordnung auf der Basis der Scharia zu errichten, ipso facto einen Rückschritt in Zeiten, da Nichtmuslime als Schutzbefohlene zwar geduldet wurden, aber keine Chance auf Gleichberechtigung hatten. Opportunistisches Entgegenkommen bei den Islamisierungsforderungen der Islamisten von Seiten einiger Regierungen (z. B. in Ägypten) vertieften die Spannungen zwischen Muslimen

[5] Vgl. die Beiträge von Fikret Adanir, Helga Baumgarten, Martin Beck, Renate Dieterich, Henner Fürtig, Axel Havemann, Albrecht Metzger, Johanna Pink und Irmgard Schrand, in: U. Steinbach (Anm. 2).

[6] Jörg Bremer, Auf der Suche nach dem richtigen Platz in Israel, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 7. 5. 2008, S. 6.

[7] Vgl. Helga Baumgarten, Koexistenzperspektiven in Israel/Palästina, in: U. Steinbach (Anm. 2), S. 189 f.

und Nichtmuslimen und engten die Spielräume gesellschaftlicher und politischer Entfaltung auf Seiten der Christen ein. Die gewalttätigen Übergriffe militanter Islamisten gegen die christliche Minderheit im Irak unmittelbar nach dem Zusammenbruch des säkularen ba'thistischen Regimes waren nahezu programmiert.

– Der Fall des Irak bestätigt, dass der *Zerfall staatlicher Gewalt* die Bedrohung der Existenz der Christen im Nahen Osten steigen lässt. Der Libanon ist das eindrücklichste Beispiel. Der Verlust ihrer zahlenmäßigen Mehrheit in den Jahrzehnten nach Ende des Zweiten Weltkriegs, die immer stärkere Einbeziehung des Libanon in den israelisch-palästinensischen Konflikt, das Ergebnis des Bürgerkrieges, das ihre Machtstellung gegenüber der nunmehr muslimischen Mehrheit reduziert hat, und der Verlust ihrer wirtschaftlichen Dominanz sowie der anhaltend starke Einfluss Syriens auf die libanesische Politik haben sich angesichts der Schwäche der libanesischen Regierung negativ auf die Sicherheit christlicher Existenz ausgewirkt. Sollten sich in Syrien, wo ein laizistisches Regime den Christen eine stabile Existenzgrundlage gewährt, Veränderungen ergeben, die das System insgesamt schwächen, dürfte dies negative Auswirkungen für die Christen in diesem zwischen dem Libanon und dem Irak gelegenen Land zeitigen.

Anhaltender Druck oder auch nur die stetige Sorge um ihre Existenz haben einen Auswandererstrom orientalischer Christen in viele Teile der Welt entstehen lassen.[8] Im Frühjahr 2008 wurde in Deutschland über eine Anregung des Bundesinnenministers diskutiert, ein Kontingent irakischer Christen als Flüchtlinge aufzunehmen. Zu den Argumenten, die gegen diesen Vorschlag vorgetragen wurden, gehörte, dass damit ein weiteres Tor der Auswanderung geöffnet werde. Denn von den einmal nach Deutschland gewanderten Christen dürfte kaum einer zurückkehren – selbst dann nicht, wenn im Irak eine wie auch immer geartete Stabilität erreicht sein wird.[9] Insgesamt ist die Einschätzung von Kennern mit Blick auf die Fortexistenz von Christen in ihren Wohngebieten eher skeptisch.[10] Wenn ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung die Marke von einem Prozent unterschreitet, kann von Koexistenz kaum noch gesprochen werden.

Internationale Aufmerksamkeit

Die Debatte in Deutschland über die Aufnahme von irakischen Christen zeigt, dass den Christen im Orient größere Aufmerksamkeit geschenkt wird als in der Vergangenheit. Das gilt auch für die Kirchen. Kann es als Wende der Politik des Vatikans gesehen werden, dass Papst Benedikt XVI. neben seiner Ansprache am 25. Dezember 2006 eine Botschaft an die Katholiken des Mittleren Ostens gesandt hat, an jene „kleine Herde", die inmitten von Gläubigen anderer Religionen lebe und „ernsten Unbilden und Schwierigkeiten" ausgesetzt sei? Seine Forderung nach „mehr Rechten für christliche Minderheiten" macht auf das Schicksal aller Christen – ganz gleich welcher Glaubensgemeinschaft – aufmerksam.

2007 haben die beiden großen Kirchen Deutschlands Delegationen ins Heilige Land geschickt; eine Geste, die als Signal der Aufmerksamkeit für die Christen dort gewertet werden sollte. Die katholischen Bischöfe haben sich nicht gescheut, anlässlich dieses Besuches einige Tatsachen anzusprechen, die das Leben von Christen (aber auch Muslimen) erschweren. Auch hat die katholische Kirche 2007 im Rahmen der „Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit" eine informative „Arbeitshilfe" veröffentlicht.[11] Es geht also keineswegs um „Christentümelei". Dahinter steckt die Erkenntnis, dass die Zukunft der Christen mit der Zukunft des Nahen und Mittleren Ostens insgesamt verbunden ist. Dass dies auch unsere Zukunft berührt, wird in der Migrationsdebatte immer wieder deutlich.

[8] Zu den – geschätzten – Zahlen vgl. Rita Breuer, „Fürchte dich nicht, kleine Herde!" Leben und Überleben der Christen in der arabischen Welt, in: Rainer Brunner et al. (Hrsg.), Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag, Würzburg 2002, S. 49–58; vgl. auch M. Tamcke (Anm. 2), S. 186 ff.

[9] Vgl. Hans-Christian Rößler, „Dann sind sie für den Irak verloren", in: FAZ vom 17. 4. 2008, S. 3; Thomas Krapf, Irak: Christentum vor dem Ende, in: Rheinischer Merkur, (2008) 15, S. 25.

[10] Vgl. die Thesen von M. Tamcke und U. Steinbach, in: ders. (Anm. 2), S. 193–200.

[11] Deutsche Bischofskonferenz, Arbeitshilfe 210, Verfolgte Christen im Nahen Osten, Bonn 2008.

Martin Tamcke

Christen in der islamischen Welt

Der Vordere Orient wurde im 20. Jahrhundert zunehmend islamisiert. Herrschte einst ein lebhaftes Miteinander von Islam, Christentum, Judentum, Zoroastriern, Buddhismus und Mischreligionen wie Baha'i und Jeziden, so reduzierte sich die Präsenz der von alters her beheimateten Religionen. Seit ab Mitte des Jahrhunderts auch die Juden infolge des Palästinakonflikts die Staaten der islamischen Welt verließen, blieben allein die Christen in nennenswerter Zahl. Der religiösen Verkümmerung des Vorderen Orients, der Reduktion auf die Angehörigen nur noch einer der Weltreligionen, stehen in den Ländern des muslimischen Herrschaftsbereiches nur noch die Christen als öffnender Faktor entgegen, der zu allen Bestrebungen, die auf religiöse Engführung zielen, in Widerspruch geraten muss.[1]

Martin Tamcke
Dr. theol., geb. 1955; Professor für Ökumenische Theologie und Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen.
martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de

Der Islam und die Christen

In wenigen Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts eroberte der Islam die Kerngebiete des Christentums. Im ägyptischen Alexandria und im syrischen Antiochia lehrten die ersten großen Denker des Christentums, und noch heute zehren die Kirchen in aller Welt von diesem geistigen Erbe. Die Heimat Augustins wurde zu einem rein islamisch dominierten Gebiet in Gestalt des heutigen Staates Tunesien. In Palästina, dem Boden, auf dem einst Jesus Christus wandelte, baute der Kalif Abd al-Malik (reg. 685–705) als Zeichen der neuen Zeit in der Nähe der Klagemauer jenen Felsendom, dessen antichristliche Inschriften ein für alle Mal dokumentieren sollten, wer hier die Nachfolge des Christentums angetreten hatte. Die christliche Bevölkerungsmehrheit begriff erst allmählich, dass die Niederlage endgültig war, und musste lernen, den Rahmen der islamischen Welt als für das eigene Überleben maßgeblich zu akzeptieren.

Die Verkündigung des Korans galt zunächst auch arabischsprachigen Christen, die vor Übertreibungen und dem falschen Weg gewarnt wurden. Anstoß erregte besonders die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der Trinität; nachdrücklich werden die Christen aufgefordert, nicht „drei" zu sagen (Suren 4,171; 5,73). Zwar stellt der Koran die Christen als dem Islam besonders nahe dar, weil es bei ihnen Priester und Mönche gebe und sie nicht hochmütig seien (Sure 5,82–85). Aber nachdem sich die Christen der Botschaft Mohammeds hartnäckig verweigerten und ihrerseits auf der Exklusivität ihres Glaubens bestanden (Sure 2,111), verschärfte sich der Ton. Der Islam sah sich nun beauftragt, die Christen wegen ihres Unglaubens und ihrer Verstockung zu unterwerfen, bis sie zuletzt von dem, was sie besitzen, „kleinlaut Tribut entrichten" (Sure 9,29). Für das Leben in ihrer Religion mussten sie zahlen. So wurden sie zu abhängigen Schutzbürgern (arab. *dhimmi*). Oft wurden dann nicht die wenigen anerkennenden Passagen zum Christentum im Koran wirksam, sondern die teilweise äußerst negativen Formulierungen (vgl. Suren 3,71; 5,51.57; 9,29 f.).

Die Christen wurden in der Regel nicht mit Gewalt gezwungen, zum Islam zu konvertieren. So stellten sie noch über Jahrhunderte hinweg die Bevölkerungsmehrheit in den meisten der eroberten Gebiete. Das Beieinander der beiden Religionen wurde zunächst pragmatisch gelöst. Die Christen etwa von Nadjran, einer Stadt im Grenzgebiet zwischen Jemen und Saudi-Arabien, in der sich seit dem 4. Jahrhundert syrische Christen angesiedelt hatten, entsandten eine wohl politisch-wirtschaftliche Delegation zu Mohammed. Vermutlich kam es im Laufe eines theologischen Streitgesprächs zur Verständigung, dass jeder bei seinem Glauben blieb. Die Christen von Nadjran erklärten sich bereit, ein Vertragsverhältnis einzugehen, in dem ihre Rechte und Pflichten bestimmt wurden, für welche sie finanzielle Abgaben leisten

[1] Der Text basiert auf meinem Buch: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 2008. Dort wird auch weiterführende Literatur genannt.

mussten. Unter dem ersten Kalifen Abu Bakr (reg. 632–634) kam der Vertrag zur Ausführung, wurde allerdings schon wenige Jahre später aufgehoben. Die heute erhaltenen Formen des Vertrages sind zwar spätere Ausgestaltungen, deutlich aber wird, dass die Christen ausdrücklich nicht erniedrigt und dass sie vor Beleidigungen geschützt werden sollten. Wie sich die Geschichte der Christen dieser Region unter islamischer Herrschaft dann konkret gestaltete, ist heute ebenso wenig auszumachen wie die Umstände ihres Untergangs irgendwann nach dem 9. Jahrhundert.

Der Vertrag von Nadjran zeugt davon, wie sich Muslime und Christen in der Anfangszeit ihrer Koexistenz zu verständigen suchten und wie dann schließlich doch die Christen wichen. Überall, wo die Muslime christlich besiedelte Gebiete eroberten und ihrem Weltreich einverleibten, entstanden solche Verträge; sie grenzten Sieger und Besiegte voneinander ab, was in späteren Verträgen auch durch Kleider- und Bauvorschriften deutlich wird. Die Verträge haben eine ambivalente Bedeutung, denn einerseits enthielten sie aufgrund des auferlegten ökonomischen Drucks wohl auch eine zur Konversion reizende Spitze gegen die Christen, andererseits widersprachen sie aber der universalen Mission des Islam, indem sie die Angehörigen der anderen Religion unter Auflagen gewähren ließen. Dieses System der Schutzverträge behielt seine Gültigkeit noch in der Form des Millet-Systems bis zum Untergang des Osmanischen Reiches 1923. Die in ihren Anfängen beachtenswerte Ordnung der Schutzverträge fand im Laufe der Geschichte aber keine progressive, sondern nur eine regressive Fortschreibung und führte schließlich zur fast ausschließlichen Verwendung als für den Staat finanziell attraktives Repressionsinstrument.

Die Folgen für die Christen waren massiv: Sie wurden zu Fremden in ihren Heimatländern, und die Eroberer eigneten sich das Land als das ihre an. Schlimmer noch wirkte das System auf die Psyche der Christen des Orients. Wehrlosigkeit und Erniedrigung reduzierten christlich-orientalische Existenz auf ein labiles und vom Geld oder ausländischen Beschützern abhängiges Überleben. Die Schutzbürger nahmen sich zusehends als minderwertige Menschen wahr, und partiell akzeptierten sie sich als solche. In vielen Zeugnissen der orientalischen Christen sind diese Symptome einer „Minderheitenpsyche“ auszumachen, und nicht untypisch dürfte sein, was der nach Deutschland emigrierte Schriftsteller Rafik Schami (geb. 1946) berichtet. Aus den Tagen seiner Kindheit in Damaskus erinnert er sich, wie ihn ein muslimischer Nachbarsjunge zu sich in den Stall lockte und plötzlich mit dem Klappmesser auf ihn losgegangen sei: „Wir wollen dich beschneiden, damit du ein Muslim wirst.“ Der bedrängte Christenjunge wurde zwar noch rechtzeitig von einem Erwachsenen, der seine Hilfeschreie hörte, aus der Situation befreit; doch der gab ihm zugleich den Rat, den Vorfall nicht seinem Vater zu erzählen, damit er nicht zum Problem für das ganze Dorf werde. Seitdem machte Schami einen Umweg um das Haus dieses Jungen. „In jenen Tagen erkannte ich die bedrohliche Lage der Minderheit.“ Diese Erkenntnis ging einher mit Folgen für das eigene Sozialverhalten: „Da ich aus einer historischen Minderheit komme, die ihre Kinder nie zum Selbstmord, sondern zum beharrlichen Widerstand erzogen hat, wähle ich nicht die Ohrfeige als Hinweis auf die Wahrheit.“[2]

Die Konversion zum Islam war für nicht wenige Christen ein opportunes Mittel, sich der bisweilen drückenden finanziellen Last zu entledigen, und verhieß eine Verbesserung des sozialen Status. Wollte aber ein zum Islam konvertierter Christ wieder zu seiner ursprünglichen Religion zurückkehren, musste er die Todesstrafe befürchten. So erging es dem heiligen Elias in Damaskus. Der heilige Bachus, Sohn einer christlichen Mutter und eines muslimischen Vaters, ließ sich in Jerusalem nach dem Tod des Vaters taufen; auch er wurde hingerichtet. Die Liste der als Märtyrer in den orientalischen Kirchen verehrten Bekenner ist lang und wird bis heute liturgisch wach gehalten.

Christliche Völker im Orient

Die große Vielfalt christlich-orientalischer Ethnien und Kulturen ist noch heute verwir-

[2] Rafik Schami, Damals dort und heute hier. Über Fremdsein, hrsg. v. Erich Jooß, Freiburg 1998, S. 26 und 75.

rend für viele westliche Betrachter.[3] „Die einmal überwundenen orientalischen Christen sind kein Sauerteig im Muhammedanismus geworden. Sie haben ihren Dogmenzank nicht beendet, als sie unter seinen Folgen erlagen. In vielen besonderen Gruppen und Abteilungen führen sie ein Dasein beständiger Uneinigkeit. Selbst der offenbare Rückgang des Islam an geistiger Kraft weckt sie zu keinem neuen Leben. Sie sind Salz, das dumpf geworden ist."[4] Diese Aussage stammt von Friedrich Naumann, Theologe und Gründungsvater der Liberalen, und sie dokumentiert repräsentativ die Unbeholfenheit und Überforderung der Christenheit des Okzidents, die historische Entwicklung des orientalischen Christentums und ihre Wirklichkeit unter den Gegebenheiten der islamischen Welt zu verstehen.

Die verschiedenen theologischen Profile der orientalischen Christenheit entwickelten sich im Gefolge der großen christologischen Streitigkeiten der Spätantike um die Frage, wie sich Gottheit und Menschheit Jesu zueinander verhielten und wie ihre Einheit zu denken sei – die theologischen Grundentscheidungen von vor 1600 Jahren prägen noch immer die kirchliche Gegenwart des Orients. Auf ein entscheidendes Moment für das Christsein in den Kirchen in der islamischen Welt weist die Verbindung von Konfession und Sprache hin: In den kirchlichen Traditionen manifestieren sich eben auch die jeweiligen Ethnien. Heute sprechen die meisten christlichen Völker Arabisch und nutzen ihre traditionellen Sprachen nur noch in der Liturgie.

Die **Armenier** stellen seit dem Jahr 301 die älteste Staatskirche der Welt. Heute stehen der *Armenischen Apostolischen Kirche* zwei Oberhäupter vor, Katholikos Karekin II. Nersissian (reg. seit 1999) mit Sitz in Etschmiadzin/Armenien, und Katholikos Aram I. (reg. seit 1995) mit Sitz in Antelias/Libanon. Nahezu die gesamte Bevölkerung der Republik Armenien gehört zur armenischen Kirche; sie ist die mitgliederstärkste Kirche der Türkei, hat eine beachtenswerte Diaspora im Iran, einige Gemeinden in Israel/Palästina, Syrien, den Golfstaaten, Ägypten, Sudan und dem Libanon. Die starke Anbindung an den Westen durch die zahlenmäßig beachtliche Diaspora in den USA und Europa (vor allem Frankreich) belegt, was der vormalige Katholikos zum Selbstverständnis seiner Kirche ausführte: „Obwohl die armenische Kirche ethnisch und kulturell sowohl mit dem Osten als auch mit dem Westen verbunden ist, stand sie in der Vergangenheit mehr als jedes andere Glied der Familie orientalischer Kirchen mit dem Westen in Verbindung."[5]

Die Emanzipation der **Kopten** in Ägypten von der byzantinischen Reichskirche vollzog sich erst Mitte des 5. Jahrhunderts, und nach der arabischen Eroberung Mitte des 7. Jahrhunderts konnten sie ihre Position zunächst festigen. Die **Nubier**, die aufgrund ihrer militärischen Stärke zeitweilig als Schutzmacht der Kopten fungierten, waren von den Schutzverträgen mit den Muslimen ausgenommen; das nubische Christentum ging seit der Niederlage der Nubier im 14. Jahrhundert allmählich unter. Den Kopten gelang es, überproportional Einfluss auf die politische Entwicklung ihres Landes zu nehmen, was zu teilweise blutigen Konflikten mit den islamischen Machthabern führte. Nach verheißungsvollen Entwicklungen im 19. Jahrhundert, als die Christen zeitweilig von Abgaben befreit und der muslimischen Bevölkerung gleichgestellt waren, nahm im 20. Jahrhundert der Druck auf die Christen wieder zu, besonders seit den 1980er Jahren nach der Einführung der Scharia. Heute treten jährlich etwa 15 000 Kopten zum Islam über. Die *Koptische Orthodoxe Kirche* unter ihrem in Kairo residierenden Oberhaupt Papst Schenouda III. (reg. seit 1971) stellt heute etwa 12 Prozent der Bevölkerung Ägyptens gegenüber ca. 85 Prozent Muslime. Auch die Kopten verfügen über eine weltweite Diaspora, sind als Minderheiten im Sudan, in Libyen, Israel/Palästina und den Golfstaaten vertreten.

Die Angehörigen der byzantinischen Staatskirche wurden zunächst **Melkiten** genannt (von syr. *malka* „König", als Anhänger des byzantinischen Kaisers), heute werden sie als **Rum-Orthodoxe** bezeichnet (nach arab. *rum* für den östlichen Teil des Römischen

[3] Eine gründliche Übersicht bietet Wolfgang Hage, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007.

[4] Friedrich Naumann, Asia, Berlin 1899, S. 107.

[5] Katholikos Karekin II. Sarkissian, Die orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: Helmut Claß (Hrsg.), Christen im Mittleren Osten, Frankfurt/M. o. J., S. 17–20, hier S. 20.

Reiches), nachdem sich im 18. Jahrhundert ein Teil der Kirche dem Primat des römischen Papstes unterstellt hat (seitdem werden allein die Anhänger dieser unierten Teilkirche Melkiten genannt). Nach einer äußerst spannungsvollen Geschichte in Auseinandersetzung mit den muslimischen Machthabern bekennt sich keine andere orientalische Kirche so entschieden und engagiert zum Arabersein wie die Rum-Orthodoxe. Der *Rum-Orthodoxen Kirche* unter ihrem Patriarchen Ignatius IV. (reg. seit 1979) mit Residenz in Damaskus gehören heute etwa sieben Prozent der libanesischen Bevölkerung an, der *Melkitischen Griechisch-Katholischen Kirche* unter Gregorios III. Laham (reg. seit 2000) ca. fünf Prozent. In Syrien stellen die Rum-Orthodoxen die mit Abstand größte Kirche da, sind hingegen in der Türkei und im Irak nur eine Minderheit, ebenso in Israel/Palästina; sie widerstanden der Migration stärker als andere orientalische Christen. Die Melkiten sind relativ stark vertreten in Israel/Palästina sowie in Syrien und Jordanien.

Die Angehörigen der *Syrischen Orthodoxen Kirche*, deren Patriarch Mor Zakka I. Iwas (reg. seit 1980) heute in Damaskus residiert, werden oft auch einfach als **Westsyrer** (die Christenheit westlich des Euphrats) oder „Jakobiten" (nach ihrem Organisator Jakob Baradaios, ca. 490–578) bezeichnet; ihre Anhänger identifizieren sich, besonders in der westlichen Diaspora, bevorzugt mit den Aramäern der Antike. Nach ihrer Blütezeit im 12./13. Jahrhundert erfuhr die Kirche infolge der Vernichtungszüge der Mongolen im 14. Jahrhundert einen dramatischen Niedergang. Heute beläuft sich die Zahl ihrer Anhänger in der Türkei auf ca. 18 000, etwas zahlreicher ist sie in Syrien und im Libanon, geringe Minderheiten finden sich auch im Irak, in Israel/Palästina und den Golfstaaten. Insgesamt ist die Syrische Orthodoxe Kirche im Vorderen Orient nur noch ein Schatten ihrer selbst, verfügt aber über eine weltweite Diaspora.

Die *Maronitisch-Syrische Kirche*, die sich im 7. Jahrhundert von der Syrischen Orthodoxen Kirchen abspaltete und sich auf den Mönch Maron zurückführt, wurde massiv von den Jakobiten und den Muslimen verfolgt und zog sich in die libanesischen Berge zurück; doch auch in Syrien blieben Gemeinschaften erhalten. Im 12. Jahrhundert kam es zur Union mit Rom, und seit dem 16. Jahrhundert setzte eine starke Latinisierung der Kirche ein. Die **Maroniten** distanzierten sich bewusst von ihrer arabischen Umgebung und der Arabisierung ihres Lebens. Ihre Klöster in den Bergen wurden zu Fluchtburgen verfolgter Christen in der islamischen Welt. Die enge Anbindung an den Westen führte zu weiterer Verfolgung und starker Dezimierung. Seit der Gründung des Staates Libanon (1926) stellen die Maroniten den Staatspräsidenten, aber ihre einstige Bevölkerungsmehrheit ist auf einen Bevölkerungsanteil von heute ca. 25 Prozent geschrumpft, ihr Anteil in Syrien und Israel/Palästina ist gering, in anderen Ländern nahezu bedeutungslos; die meisten Maroniten leben außerhalb des Orients.

Die syrische Christenheit östlich des Euphrats, im Mittelalter die flächenmäßig größte Kirche der Welt – mit einer Ausdehnung über das Persische Reich bis nach Peking und die Mandschurei, nach Japan und nach Indonesien –, musste sich allein wegen ihrer starken Provinzen auf arabischem Boden am intensivsten mit der neuen islamischen Herrschaft auseinandersetzen. Sie war nie Staatskirche, erzielte aber enorme Missionserfolge. Der Patriarch der **Ostsyrer**, die bisweilen auch mit der konfessionspolemischen Bezeichnung „Nestorianer" belegt werden (nach dem Häretiker Nestorius, gest. um 451), galt den Muslimen als Oberhaupt aller Christen in der islamischen Welt, weshalb ihn der Kalif mit „Vater der Christenheit" ansprach. Im 13. Jahrhundert eroberten die Mongolen die Kernlande des islamischen Weltreichs, und obgleich zeitweilig ein Mongole der Kirche als Katholikos vorstand, nahmen die Mongolen nicht wie erhofft das Christentum, sondern wie befürchtet den Islam an – daraufhin begann der Niedergang der Kirche des Ostens. Die Vertreter der *Assyrischen Apostolischen Kirche des Ostens* bilden heute einen großen Teil der Christen im Irak. Derzeit stehen dieser Kirche zwei miteinander rivalisierende Patriarchen vor, Mar Addai II. (reg. seit 1972) mit Sitz in Bagdad und Mar Denkha IV. (reg. seit 1976) mit Sitz in Chicago/USA. Ein etwas größerer Teil der Christen im Irak gehört aber der *Chaldäisch-Katholischen Kirche* an, die sich durch Unionsbemühungen mit Rom seit dem 15. Jahrhundert von der Mutterkirche abgespalten hat; die **Chaldäer** durften ihr ostsyrisches Brauchtum beibehalten, ihr Patriarch Mar Emmanuel III. (reg. seit 2003) residiert heute in Bagdad.

Die kirchliche Vielfalt wird noch gemehrt durch die zahlreichen protestantischen Kirchen, die infolge besonders der amerikanischen Missionen im 19. Jahrhundert sich in nahezu allen christlich-orientalischen Ethnien bildeten (Presbyterianer, Kongregationalisten, wenige Lutheraner, heute verstärkt Baptisten, Adventisten und Pfingstler).

Die orientalischen Christen und der Westen

In historisch wichtigen Wendezeiten kooperierten einerseits orientalische Christen wie der Patriarch Benjamin I. (reg. 626–665) mit den Ägypten erobernden muslimischen Arabern, während andererseits etwa das kleinarmenische Königreich sich in die Kreuzzugsbemühungen des Westens eingliederte. Immer bestanden diese beiden Optionen für die orientalischen Christen, ohne je wirklich Optionen zu sein. Denn im Falle der Entscheidung für die Differenz zum Westen verloren sie nicht nur die westliche Unterstützung, sondern mussten sich auch ohne die Illusion einer potenziellen Rechristianisierung ihrer angestammten Lebensräume in die islamisch beherrschte Welt einfügen – es gab kaum Chancen, deren innergesellschaftliche Grenzziehungen durch Leistungsbereitschaft zu überschreiten oder gar dauerhaft Motor politischer Entwicklungen zu werden. Erstaunlicherweise gelang dies dann aber doch immer wieder an bedeutsamen Nahtstellen. Im Falle der Entscheidung für den Einklang mit dem Westen aber entschieden sie sich zugleich für eine Entfremdung von ihrer Umwelt und setzten sich der Gefahr aus, ihre orientalische Identität zu verlieren.

Das Auseinanderstreben zwischen der mittlerweile längst zur Mehrheit gewordenen muslimischen Bevölkerung und den Angehörigen der christlich-orientalischen Völker verschärfte sich, als im Orient Reformen Einzug hielten, deren ideeller Gehalt aus dem Westen importiert wurde. Bereits 1839 und 1856 hatte die Führung des Osmanischen Reiches Reformen in westlicher Manier angestrebt, die gültig sein sollten für alle Einwohner des Reiches, unabhängig von der Religionszugehörigkeit. Gleichheit vor dem Gesetz bedeutete auch die Einführung der Militärpflicht für die orientalischen Christen. Zwar bemühte sich die Reformbewegung in der Folgezeit um die Beseitigung der konfessionellen und religiösen Unterschiede und die Verschmelzung aller unterschiedlichen Volksgruppen des Reiches in einer neuen Ideologie – dem Osmanismus –, aber es blieb doch unausweichlich, dass diese Bewegung mit den traditionellen und auf religiösen Werten aufbauenden Gesellschaftsstrukturen und ihren Verfechtern kollidieren musste. Der Nationalismus, der im Schatten dieser ersten Reformbewegungen heranreifte, stand mit seinem laizistischen Gesellschaftsbegriff ausdrücklich weithin im Gegensatz zur religiös-sozialen Ordnung des alternden Reiches. Zwar teilten viele orientalische Christen die Ideale der Bewegung – in dieser Zeit entstanden zum Beispiel auch die bis heute existierenden Parteien der Armenier, die oft alsbald sozialistisches Gedankengut in sich aufnahmen –, aber stärker blieb doch der Wille zur Emanzipation vom Osmanischen Reich, der aus einer Mischung von nationaler Bestrebung mit einer über die christliche Religion vermittelten historischen Identität erwuchs. Wo immer den christlichen Ethnien im Westen des Osmanischen Reiches die Emanzipation gelang, da vollzog sie sich in direkter Rückbindung an den Westen und mit Eingriffen ausländischer Mächte in die Belange des zerfallenden Staates. Die Reform zeitigte also eine ihr entgegengesetzte Wirkung. Irritiert notierte der britische Generalkonsul in Beirut 1841 die ihm eigentümlich erscheinende Tatsache, dass es ein halbes Jahr nach der Verkündung der Reformen im Land „eine allgemeine Reaktion zugunsten des Korans und der exklusiven Privilegien der Muslime gegenüber Christen“ gegeben habe. Diese Reaktion stehe „in krassem Widerspruch zu der Doktrin von der Gleichheit aller vor dem Gesetz“, die doch das Herzstück des Reformwerkes gewesen sei.

Die Intellektuellen der christlichen Bevölkerungsgruppen wurden oft zu entschiedenen Anhängern des Säkularismus und des Nationalismus. Von der Übernahme dieser westlichen Ideen erhofften sie sich den Wandel im Orient. Wenn diese Ideen im Orient übernommen worden wären, so wäre die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit sekundär geworden und hätte anderen Maßstäben Platz machen müssen, etwa der besonderen Qualifikation für bestimmte Aufgaben – noch heute ringen die orientalischen Christen um die von ihnen erstrebte Gleichheit. Doch

diese Emanzipationsbewegungen gingen einher mit immer stärkeren Reaktionen der muslimischen Mehrheitsbevölkerung. Die Christenmassaker 1860 in Syrien und im Libanon stellten eine Reaktion beispielsweise auf die Zurückdrängung der Drusen und die Stärkung der Maroniten dar, selbst wenn dabei die in der Wissenschaft umstrittene Frage außer Betracht bleibt, wem denn nun welches Maß an Verschulden der explosiven Situation zuzurechnen sei. Wie den damals vor allem betroffenen Maroniten erging es 1895/96 den Armeniern. Dieses Mal war der Blutzoll, den die christliche Bevölkerung für die Emanzipationsbestrebungen in ihren Kreisen zu leisten hatte, noch weit höher. Wohl 200 000 Armenier verloren ihr Leben. Die Assyrer oder „Nestorianer" wurden Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst in ihrer Stellung im kurdischen Stammessystem entscheidend geschwächt und dann, als sie sich in der Folge des Ersten Weltkrieges in Urmia schon am Ziel einer zumindest lokalen Emanzipation wähnten, zermalmt. Chaldäern und Syrern erging es ebenso, ganz zu schweigen vom Schicksal der Armenier im Ersten Weltkrieg. Von daher ist zu verstehen, wenn Historiker daraus eine direkte Folge konstruieren: Der Niedergang der nichtmuslimischen einheimischen Bevölkerung sei das Ergebnis der Abschaffung des Systems der *dhimma* bzw. des Milletsystems.

Wo sich ihnen die Möglichkeit bot, beteiligten sich die Eliten der orientalischen Christen aktiv an der arabischen nationalistischen Bewegung. Sie sehnten sich danach, aus der Außenseiterrolle des Milletsystems befreit zu werden und eine aktive politische Rolle spielen zu können. Sie fühlten sich daher in vielen Wirkungsfeldern mit der Vorreiterrolle betraut, die Gesellschaft auf den Weg der Modernisierung zu führen. Auch in kultureller Hinsicht waren sie oftmals Pioniere: Sie haben die erste Druckerpresse in der islamischen Welt eingeführt, zahlreiche wichtige Universitäten gegründet, moderne Formen in der Literatur geschaffen und führende Vertreterinnen der Frauenbewegung im Vorderen Orient gestellt. So fehlt es nicht an Stimmen aus den Reihen der orientalischen Christen, die sich für den Verbleib im Orient aussprechen und ihre Geschwister dazu auffordern, in diesem Sinn die Entwicklung vor Ort voranzutreiben. Wer hätte denn ein vergleichbar existentielles Interesse an säkularer Verfassung und Religionsfreiheit oder einem die Religionen zurückstellenden Nationalismus?

Und doch sind diese Ideen, weil sie von Christen vertreten werden, für viele Mitbürger im Orient bereits verdächtig. Modernismus und Säkularismus bei Christen werden oft als Verfolgung christlicher Partikularinteressen abgetan, und gelegentlich klingt dabei die Verdächtigung an, sie seien als Vertreter dieser Ideen nichts weiter als die fünfte Kolonne im Dienst des westlichen Imperialismus.

Doch nicht alle Wortführer des orientalischen Christentums lassen sich von der extrem erschwerten Lage in der Gegenwart daran hindern, sich zu exponieren. Zu diesen offenen Denkern gehört Georges Khodr (geb. 1923), einer der führenden rum-orthodoxen Theologen und Kirchenführer (Metropolit vom Berg Libanon). Khodr kann als Repräsentant derer gelten, die ungebrochen für eine Zivilgesellschaft im Orient kämpfen, und die sich damit als Motor des Fortschritts, aber nicht einfach als fünfte Kolonne des Westens sehen. Obwohl fraglos westlichem Denken verpflichtet, differenziert er deutlich. Das zeigt sich etwa an seiner Stellung zum säkularen Staat: „Der Begriff des Säkularismus interessiert mich nicht, ich habe ihn selten gebraucht. Mich interessiert vor allem die Freiheit, ich meine die Freiheit der individuellen Selbstbestimmung, wie sie jeder für sich versteht. Zu dieser Überzeugung ist Europa gelangt, ohne dass die orientalische Welt sie begriff. Die europäische Auffassung ist die menschliche Auffassung einer kreativen Gesellschaftsordnung. Diese widerspricht weder unseren spirituellen Gaben noch der tiefen Religiosität. Es bedeutet keineswegs den sittlichen Verfall."[6] So hofft er, die in Europa erworbene Geisteshaltung als allgemeinmenschliche auch im Orient verankern zu können.

Wann immer sich orientalische Christen nach Gleichberechtigung sehnen, blieb und bleibt ihnen gar nichts anderes übrig, als für die Modernisierung ihrer Umwelt einzutreten, die für sie nicht ohne den Westen zu

[6] Übersetzung zitiert nach Ramy Wannous, Georges Khodrs An-Nahar Artikel, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hrsg.), Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Münster 2005, S. 73–86, hier S. 75.

haben ist. Eine Emigration in den Westen bedeutet nicht zwangsläufig ein „Ja“ zur Gesamtheit westlicher Lebenswelt, sondern nur zu den entscheidenden Merkmalen, ohne die man nicht mehr existieren will und denen man sich zugehörig fühlt. Würden diese Merkmale im Orient ermöglicht, erübrigte sich für viele der Weg gen Westen, und sie stünden da, wo sie sind, für das, was sie sind: Menschen, die Fortschritt und Moderne, Gleichheit und Verantwortung wollen und bejahen, nicht als etwas Westliches, sondern als etwas elementar Menschliches.

Ausblick

Die zunehmende Marginalisierung der orientalischen Christen in den vergangenen Jahrzehnten hat zu der historisch neuen Situation geführt, dass Christen im Orient nicht mehr führend an der politischen Gestaltung beteiligt sind. Nahmen sie im Laufe der Zeit immer wieder höchste Staatsämter wahr – genannt werden können etwa der Kopte Butros Ghali (1846–1910), von Nationalisten ermordeter Ministerpräsident Ägptens, Faris al-Khoury (1877–1962), wiederholt Finanzminister, Parlaments- und Ministerpräsident Syriens, oder Tareq Aziz (geb. 1936), chaldäischer Christ und unter Saddam Hussein erakischer Außen- und Vizepremierminister –, so werden sie mehr und mehr zu Fremdkörpern in ihren eigenen Ländern.

Die orientalischen Christen allein halten die islamische Welt noch im Sinne der alten religiösen Koexistenz offen. Im Umgang der Muslime mit der einzigen quantitativ bedeutenden anderen Weltreligion wird sich erweisen, ob sich die islamische Welt auf offene und partnerschaftlich gleichwertige Multireligiosität hin zu entwickeln vermag oder nicht.

Wolfgang Günter Lerch

Zeugen uralter Kulturen: Christen im Irak und in Syrien

Als man Mitte März des Jahres 2008 sein Grab fand, war es Gewissheit geworden: Paulos Faradsch Raho, der überall angesehene Bischof von Mossul im Nordirak, war nicht nur entführt worden, sondern auch auf grauenhafte Weise zu Tode gekommen.[1] Diese Tragödie war nur der vorläufige Höhepunkt einer verhängnisvollen, ja desaströsen Entwicklung, die schon lange andauert, die zur Kenntnis zu nehmen man sich aber in den westlichen Ländern ebenso lange geweigert hatte: der indirekten, häufig jedoch auch offenen und systematischen Demütigung, Verfolgung und – wie in diesen Tagen – bewussten Austreibung der Christen aus Mesopotamien, dem Zweistromland von Euphrat und Tigris, das unter dem Namen Irak schon seit Jahrzehnten für Schlagzeilen sorgt.

Wolfgang Günter Lerch
Geb. 1946; studierte Philosophie, Islamkunde und Religionswissenschaft in Tübingen; Redakteur der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, 60267 Frankfurt/M.
w.lerch@faz.de

Die Abwanderung von Christen aus dem Orient ist kein neues Phänomen. Man beobachtet es, seitdem syrische und libanesische Christen um die Wende vom 19. zum 20.

[1] Im Folgenden wird auf Einzelnachweise verzichtet. Empfehlenswert ist u. a. folgende Literatur: Carl Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart–Berlin–Köln 1971; John L. Esposito (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York–Oxford 1995; Kai Hafez/Birgit Schäbler (Hrsg.), Der Irak. Land zwischen Krieg und Frieden, Heidelberg 2003; Wolfgang Günter Lerch, Halbmond, Kreuz und Davidstern. Nationalitäten und Religionen im Nahen und Mittleren Osten, Frankfurt/M. 1992; Rafik Schami, Malula. Märchen und Märchenhaftes aus meinen Dorf, München 1990; Udo Steinbach (Hrsg.), Autochthone Christen im Nahen Osten. Zwischen Verfolgungsdruck und Auswanderung, Hamburg 2006.

Jahrhundert in mehreren Wellen nach Nord- und Südamerika auswanderten. Doch der gegenwärtige Exodus, der von zahllosen blutigen Gewalttaten, von Geiselnahmen und Morden, von Vergewaltigungen, Schändungen und Schikanen aller Art begleitet und überschattet wird, ist eines der Resultate des amerikanisch-britischen Krieges des Jahres 2003 und der bürgerkriegsähnlichen Turbulenzen, die er fast im ganzen Lande nach dem Sturz Saddam Husseins ausgelöst hatte. Er steht im Zusammenhang mit den Aktivitäten hoch ideologisierter, islamistisch und dschihadistisch gesinnter Terroristen von Al Qaida und anderen Gruppierungen. In deren Plänen für ein neues Kalifat, das vom „befreiten Irak" aus die gesamte Arabische Halbinsel umfassen soll, sollen die Christen ebenso wenig Platz finden wie andere Minderheiten. Die nichtmuslimischen Minoritäten Mesopotamiens, insbesondere jedoch die Christen, sind zwischen alle Stühle geraten.

An Minderheiten herrscht im multiethnischen und multireligiösen Staat Irak kein Mangel. Unter den Muslimen zum Beispiel bilden die Sunniten eine Minderheit, die Schiiten hingegen die Mehrheit. Zwar stellen Christen den Löwenanteil der gegenwärtigen Fluchtbewegung, doch gehören auch nichtarabische muslimische Kurden, Jesiden (die in der Regel auch Kurden sind), Mandäer, turksprachige Turkmenen und andere Minderheiten zu den Betroffenen. Es ist fraglich, ob der Irak in absehbarer Zeit wieder zu einer Stabilität findet, die diesen Namen verdient und den Minderheiten eine Rückkehr oder gar ein Wiederaufblühen ihrer Gemeinschaften erlauben wird. Dies wird vor allem davon abhängen, ob es gelingt, den Vielvölkerstaat als einheitliches staatsrechtliches Gebilde zu erhalten.

Gegenwärtig sieht es so aus, als ereilte die Christen das irreversible Schicksal von Flucht und Vertreibung, als müssten die Nachkommen jener Gemeinden, die schon vor der Entstehung und Ausbreitung des Islams den Irak und große Teile Vorderasien bevölkerten und prägten, endgültig das Feld räumen, zumindest in Mesopotamien. Es ehrt die Nachbarländer Jordanien und Syrien, dass sie bereit waren und sind, Flüchtlinge aufzunehmen – keineswegs nur muslimische, sondern eben auch Christen. In der Republik Syrien ist die Lage der Christen traditionell besser als in anderen Ländern.

Uralte christliche Gemeinden und deren Nachfahren

Die gegenwärtige Flucht und Vertreibung ist nicht nur eine menschliche Tragödie, sondern ein besonders deprimierendes Element in der nun annähernd zwei Jahrtausende währenden Geschichte der Christen in der nahöstlichen Region. Deren Charakter und Verlauf ist nach wie vor Gegenstand kontroverser Debatten, vor allem das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen seit der Entstehung des Islam im frühen 7. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen beiden Weltreligionen im Orient waren so komplex, dass sie mit einseitigen Urteilen nicht zu erfassen sind. Oft wird zudem vergessen, dass auch das Christentum nichts anderes ist als eine der vorderasiatischen Erlösungsreligionen: Jesus war als Jude ein „Orientale". Der Orient ist die Heimat des christlichen Glaubens, wie des Judentums und des Islams.

Als muslimische Feldherrn wie Omar Ibn al Khattab, Amr Ibn al As und Saad ibn Abi Waqqas wenige Jahre nach dem Tode des Propheten Mohammed (gestorben 632 n. Chr.) in kürzester Zeit den gesamten Fruchtbaren Halbmond zwischen Nil und Tigris eroberten, erlangte der Islam die Herrschaft über Millionen von Christen, die zuvor Untertanen des Herrschers von Byzanz (Konstantinopel), des Basileus am Bosporus, gewesen waren, oder, wie in Mesopotamien, sassanidisch-persischer Herrschaft unterstanden hatten. Zentrum der frühen Christenheit dort, zwischen den beiden großen Lebensadern der Region, war die Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon in der Nähe Babylons, die in den arabischen Quellen unter dem Namen *Taq-i Kisra* („Khosraus Halle") auftaucht, gewesen. Viele dieser Christen bekannten sich damals zu den theologischen Auffassungen des Bischofs Nestorius; diese Nestorianer, die in der Frage nach der Natur Christi spätestens seit dem Konzil von Chalzedon (451 n. Chr.) anderer Auffassung waren als Konstantinopel, hatten wegen „Ketzerei" mit der griechisch-orthodoxen byzantinischen Reichskirche in Streit gelegen.

Die irakischen Christen gehören zu den ältesten christlichen Gemeinden im Orient überhaupt und bezeichnen sich, jedenfalls was den größten, mit Rom verbundenen Teil angeht, nicht ohne Grund bis heute als Chaldäer. Die beiden anderen großen christlichen

Denominationen sind die Anhänger der Syrisch-orthodoxen Kirche (Jakobiten) und die Assyrer, von deren Gemeinde sich die Chaldäer schon vor vielen Jahrhunderten, etwa zu jener Zeit, als Europa die Epoche der Renaissance durchlebte, unter dem Einfluss katholischer diplomatischer Bemühungen im Orient abgespalten haben. Sie sagten sich mit diesem Schritt, anders als die Assyrer, von der ursprünglichen Kirche, der nestorianischen Apostolischen Kirche des Ostens, los. Die Chaldäer sind somit katholische Iraker, ihr Oberhaupt hat seinen Sitz in Bagdad, trägt jedoch den offiziellen Titel eines Patriarchen von Babylon. Im Jahre 1830 wurde die zuvor schon enge Verbindung zwischen den Chaldäern und Rom, dem Zentrum der katholischen Welt, besiegelt. Neben den Maroniten im Libanon und den Melkiten, den griechischen Katholiken, sowie den syrischen Katholiken sind die Chaldäer damit eine der nahöstlichen Kirchen, die bewusst mit Rom uniert sind. In der Ost-Türkei wie in Iran ist ihre Gemeinde verschwunden, während sie im Irak dank der Union mit Rom häufig Schutz vor Übergriffen erlangen konnten.

Auch die Assyrer, die Nachfahren der Nestorianer, nehmen in ihrer Eigenbezeichnung Bezug auf das vorislamische Mesopotamien, auf die Landschaft und die Dynastien des antiken Assur in der Mitte und im Norden des Irak. Hinzu kommen Anhänger der armenischen Kirche, die syrischen Katholiken sowie einige kleinere christliche Gemeinden bis hin zu den Protestanten. Die Protestanten des Orients sind, anders als die übrigen Konfessionen, im Wesentlichen durch westliche Missionstätigkeit entstanden. Das gilt auch für den Irak. Die Armenier verwenden in ihren Gottesdiensten die armenische Sprache, während bei den übrigen Christen neben dem Arabischen die alte syrisch-aramäische Liturgie-Sprache (Syriac) im Gebrauch ist, eine Variante jener Sprache, die Jesus als Muttersprache gesprochen hat. Gerade im Irak hatte das Aramäische in der Antike, als Reichsaramäisch bezeichnet, zeitweise überragende Bedeutung erlangt, nicht allein am Hof der persischen Herrscher über Mesopotamien, sondern als überregionale Sprache im alten Orient überhaupt.

Informationen über die Gesamtzahl der im Irak lebenden Christen aller Denominationen sind immer ungenau gewesen. Als realistisch dürften Angaben gelten, nach denen vor Beginn des Irakkrieges etwa 700 000 oder 800 000, allerhöchstens eine Million der insgesamt 25 Millionen Iraker sich zum Christentum bekannt haben. Damit lebten im Irak sowohl prozentual als auch in absoluten Zahlen wesentlich weniger Christen als in Syrien, in Ägypten oder auch im Libanon.

Die Chaldäer als „Ur-Iraker"

Die Chaldäer sahen und sehen sich als die „Ur-Iraker" an, denn die Bezeichnung „Chaldäer" bezieht sich auf jene Landschaft Chaldäa im Süden des Irak, von wo aus dem biblischen Bericht zufolge auch Abraham, der Stammvater von Juden, Christen und Muslimen, in Richtung Norden aufbrach. Städte wie Ur, Uruk und viele andere waren unter der Herrschaft der Sumerer schon im 3. Jahrtausend vor Christus aufgeblüht und für ihre Zikkurats bekannt, jene Stufentempel und -türme, deren bekanntester der Etemenanki, der biblische Turmbau zu Babel, gewesen ist. Dann hatten Babylonier und Assyrer über Mesopotamien geherrscht. Schließlich war das „Land zwischen den beiden Flüssen" (Aram Naharain) persisch geworden. Römer und Perser kämpften um seinen Besitz. In islamischer Zeit wurde der Irak mit der vom Kalifen al Mansur 762 n. Chr. gegründeten Hauptstadt Bagdad am Tigris Zentrum des abbasidisch-muslimischen Universalreiches, in dem Christen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen sollten, insbesondere im intellektuellen Leben. Das hatte damit zu tun, dass Kalifen wie etwa al-Mamun, ein Sohn des legendären Harun al-Raschid (gestorben 809 n. Chr.), die Christen bewusst förderten, um von ihren Kenntnissen auf vielen Gebieten, vor allem der Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin, zu profitieren. Die Abbasiden waren von 750 bis 1280 an der Macht, bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen unter Hülägü Khan, einem Enkel Dschingis Khans.

In den nachfolgenden Jahrhunderten herrschten wechselnde islamische Dynastien über den Irak, bis schließlich die türkischen Osmanen gegenüber den persischen Safawiden die Oberhand gewannen. Sie dominierten nach der Vertreibung der Safawiden aus dem Irak im Jahre 1638 durch den türkischen Sultan Murad IV. das Land bis zum Jahr 1917, als Großbritannien im Verlauf des Ersten Welt-

krieges seine kolonialistischen Aspirationen verwirklichte und die osmanische Herrschaft beseitigte. Während der osmanischen Herrschaft hatten die Christen des Irak, wie alle religiösen Minderheiten, ihren Status nach dem klassischen Millet-System geregelt, das nach islamischem Scharia-Recht den Minoritäten, vor allem den „Schriftbesitzern" oder Bekennern einer „Buchreligion" (*ahl al-kitab*), innere Autonomie gewährte, gegen Zahlung der Kopfsteuer (*dschizya*). Gegen Ende der Osmanenherrschaft und vor allem in den Wirren des Weltkriegs kam es dennoch zu schweren Verfolgungen; bereits damals verließen Christen in einer ersten Welle den Irak.

Unter britischem Protektorat entstand 1921 das Königreich Irak unter der Dynastie der Haschemiten (erster König: Feisal), deren Thron 1958 in der irakischen Revolution unter Oberst Abdal Karim Kassem gestürzt wurde. Seitdem stand der Irak unter dem Gesetz des primär weltlich ausgerichteten arabischen Nationalismus, wie er besonders von der Baath-Partei seit deren endgültiger Machtübernahme im Jahr 1968 bis zu Saddam Husseins Sturz im Jahre 2003 als Ideologie des Modernismus und „weltlicher Emanzipation" unter sozialistischen Vorzeichen gepflegt wurde. Die Hervorhebung des weltlichen Charakters der neuen Lehre brachte viele orientalische Christen dazu, sie zu unterstützen. Es waren nicht wenige arabische Christen, die an der Ausarbeitung arabisch-nationalistischer Vorstellungen von Staat, Politik und Gesellschaft beteiligt waren – etwa Michel Aflaq, ein Orthodoxer, in Syrien, oder Salama Musa, ein Kopte, in Ägypten. Aflaq, der 1989 in Bagdad starb und auch in der Hauptstadt begraben sein wollte, wurde von Saddam Hussein gewissermaßen als Bestätigung dafür angesehen, dass er und der irakische Baath im Besitz der richtigen Ideologie seien.

Schon die *Nahda*, die Wiedergeburt der arabischen Sprache und Literatur im 19. Jahrhundert, war zu großen Teilen das Werk christlicher Araber gewesen, vornehmlich im Libanon und in Syrien. Von Modernismus und Säkularismus erhofften sich die orientalischen Christen jene Gleichberechtigung, die ihnen unter islamischem Vorzeichen zuvor nicht gewährt worden war, jedenfalls nicht, wenn man moderne Maßstäbe anlegt. Der Status des klassischen „Schutzbefohlenen" (*ahl al-dhimma*, *dhimmi*) hatte sie zwar geschützt und von manchen Pflichten gegenüber dem Staat, wie dem Kriegsdienst, befreit, ihnen zu gleicher Zeit jedoch auch gewisse Restriktionen auferlegt. Wirkliche Vollbürger waren sie im Islam niemals gewesen, auch wenn dieses islamische System der „dhimmitude" zu seiner Zeit toleranter war als die staatlich-religiösen Praktiken, die anderswo vorherrschten.

Christen unter der Baath-Diktatur

Die Baath-Partei etablierte im Irak eine sich revolutionär verstehende, diktatorische Herrschaft, seit 1979 endgültig unter Führung Saddam Husseins. Den Irakern waren zwar maßgebliche Menschen- und Freiheitsrechte verwehrt, die Bevölkerung litt unter der Willkürherrschaft und später unter den kriegerischen Aspirationen des Diktators, doch bewirkte das säkulare, zu Beginn durchaus fortschrittliche Regime, dass die christlichen Gemeinden teilweise aufblühten. Das Gemeindeleben in den großen Städten, vor allem der Hauptstadt Bagdad, wird als rege geschildert. Die Christen konnten ihren Kultus ungestört praktizieren. Saddam Husseins Hausmacht im Partei- und Herrschaftsapparat stammte aus seiner Geburtsstadt Tikrit und hing, wie der Herrscher selbst, dem sunnitischen Islam an. Die schiitischen Muslime unterlagen im modernen Irak einem Wechselbad: Mal wurden sie hofiert, dann wieder unterdrückt. Auch unter der Baath-Herrschaft überwog schließlich die Unterdrückung, was wohl auch mit der Machtübernahme schiitisch-fundamentalistischer Revolutionäre im benachbarten Iran 1979 zu tun hatte. Den Höhepunkt einigermaßen ungestörter Entfaltung erlebten die irakischen Christen im Jahre 1983, als die Baath-Regierung alle 14 christlichen Konfessionen, darunter auch die ganz kleinen, offiziell anerkannte.

Danach wendete sich das Blatt. Insbesondere nach dem Ende des zweiten Golfkrieges 1991, in dem eine von den USA und Saudi-Arabien angeführte Allianz von dreißig Staaten die irakischen Truppen aus Kuwait vertrieben hatte und der Irak mit Sanktionen belegt worden war, begann Saddam Hussein eher zum Peiniger denn zum Wohltäter der Christen zu werden. Schon in den 1990er Jahren erlebte der Irak einen ersten Exodus von Christen. Schätzungen besagen, dass etwa

100 000 von ihnen damals das Land verlassen hätten. Andererseits kam es vor, dass Christen in der Leibwache des Diktators eher unterkamen als etwa Schiiten, denen er zutiefst misstraute. Und viele Jahre war der chaldäische Christ Tariq Aziz in verschiedenen Funktionen, am wirksamsten als Außenminister, die nach Westen gewandte, im Ton englisch-konziliante Stimme seines Herrn.

Die irakischen Christen zeichnen sich traditionell dadurch aus, dass sie einen moderneren Lebensstil pflegen als ihre muslimischen Mitbürger. Oft sind sie auch besser ausgebildet, da sie christlich geführte Schulen besuchen. Ihre Fremdsprachenkenntnisse übertreffen diejenigen der Muslime. Auch macht sich insgesamt bemerkbar, dass sie als Christen viel weniger Berührungsängste mit jenen westlichen Errungenschaften haben, die aus Europa und Amerika in den Orient gelangten und gerade heute, im Zeitalter der Globalisierung, dorthin „exportiert" werden. In Bagdad und anderen Städten stellten die Christen die Mittelschicht, was hier und da auch den Neid der ärmeren muslimischen Bevölkerungskreise hervorrief.

Nach dem Zusammenbruch des Baath-Regimes im Frühjahr 2003 und dem Beginn der innerirakischen Kämpfe gerieten sie pauschal in den Verdacht, es mit den Amerikanern und Briten (den „neuen Kreuzzüglern" in der Sprache insbesondere der Islamisten) zu halten. Solche Verdächtigungen hatte es bereits zu Zeiten der britischen Dominanz immer wieder gegeben. Wie schon bisweilen unter Saddam Husseins Herrschaft, zweifelte man ihre Loyalität als irakische Bürger an. Bis heute sind bis zu 400 000 von ihnen geflohen oder innerhalb des Landes auf der Flucht; besonders schlimm scheint die Situation in den nördlichen Teilen des Irak zu sein, wo die Assyrer, wie es heißt, möglicherweise „vor der Auslöschung" stehen. Im Norden geraten die Christen nicht selten in die Auseinandersetzungen zwischen Kurden und Arabern, die rein politische und strategische Hintergründe haben, da die gemeinsame islamische Religion sie nicht trennt. Kurdischer Nationalismus trifft dort auf den arabischen, zum Beispiel im Streit um die wichtige Erdölstadt Kirkuk.

In Syrien weniger Grund zur Klage

Die Lage der Christen im benachbarten Syrien ähnelt im Großen und Ganzen derjenigen im Irak vor Ausbruch der kriegerischen Ereignisse. Auch das heutige Syrien gehört zu den uralten Kernländern des Christentums. In der Hauptstadt Damaskus zeugen viele Reste – nicht zuletzt auch die gewaltige Omajjaden-Moschee im Zentrum der alten Stadt, die eine christliche Vorgeschichte hat – von der christlichen Vergangenheit. In Damaskus wurde Saulus aus Tarsus zum Paulus. Und in diesem Herzen Syriens verehren nicht zuletzt auch die Muslime das Haupt von Yahya, Johannes dem Täufer. Die *via recta*, die Gerade Straße, welche die Altstadt von Damaskus durchschneidet, gab es schon, als der Völkerapostel sich dort aufhielt; die Bibel berichtet darüber. Noch heute kann der Fuß des Besuchers über sie hinwegschreiten. In einer kurzen Autofahrt erreicht man von Damaskus aus das Dorf Maalula im Antilibanon, dessen größtenteils noch christliche Bevölkerung, wie auch die muslimische in den beiden Nachbarorten Bachaa und Jubaadin, einen Dialekt des Aramäischen als Umgangssprache verwendet, der Ähnlichkeiten mit der aramäischen Muttersprache Jesu aufweist. Das Dorf Maalula beherbergt das viel besuchte Kloster Mar Sarkis, des heiligen Sergius, und seine Bewohner, die Maalulis, gedenken besonders der Heiligen Thekla, der die Hauptkirche des Ortes geweiht ist.

Das heutige Syrien ist nicht gerade für Demokratie und eine besondere Wertschätzung der Bürgerrechte bekannt. Trotz geringfügiger, vornehmlich ökonomischer Lockerungen unter Baschar al-Assad, dem seit 2000 als Nachfolger seines Vaters Hafiz al-Assad herrschenden Präsidenten, steht das Land unter der strengen Herrschaft der Baath-Partei – als dem einzig noch verbliebenen Refugium des arabischen Nationalismus in der Region, nachdem das Baath-Regime im Irak Geschichte geworden ist. Doch die Christen, wie andere Minderheiten, haben in Syrien weitaus weniger Grund zu klagen als anderswo. Zwar macht sich der Islam überall im Lande wieder stärker bemerkbar als noch vor zwanzig Jahren, als das Baath-Regime die Muslimbrüder in großer Zahl in die Gefängnisse warf; doch der weltliche Charakter der Republik sichert den religiösen Minderheiten ein Leben, das im Rahmen des Möglichen normal und ungestört verläuft. In der Verfassung der Arabischen Republik Syrien heißt es: Syrien ist ein laizistischer Staat, in dem die Verfassung den Bürgern grundsätzlich Glau-

bensfreiheit zusichert. Die Ausübung aller Kulthandlungen wird garantiert, soweit sie nicht die öffentliche Ordnung stören. Das nach Konfession verschiedene Ehe- und Familienrecht wird respektiert.

Was die religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung angeht, weist Syrien große Ähnlichkeit mit dem Irak auf. Von den knapp 18 Millionen Syrern bekennen sich 72 Prozent zum Islam sunnitischer Observanz. Zwölf Prozent gehören der heterodox-schiitischen Minderheit der Alawiten an, die lange verfolgt wurde und seit der Machtergreifung der Assads vor nun fast vierzig Jahren den Staat dominiert, geschickt verschleiert durch ein System des Proporzes. Die Zahl der Christen aller Denominationen wird mit zehn Prozent angegeben, ein verhältnismäßig hoher Anteil. Fünf Prozent sind Drusen, ein Prozent stellen die Ismailiten. Christliche Armenier sind vor allem im Raum der nordsyrischen Stadt Aleppo (Halab) konzentriert, die traditionell als besonders multikulturell und multikonfessionell gilt. Die armenische Gemeinde dort vergrößerte sich als Folge der brutalen Armenier-Massaker, die während des Ersten Weltkrieges in der osmanischen Türkei stattgefunden hatten. Nicht wenige Beobachter vertreten die Auffassung, dass vor allem die alawitische Minderheiten-Herrschaft dazu beitrage, dass auch den nichtmuslimischen Gemeinschaften größere Freiräume gewährt würden. Nur ein prinzipiell weltlicher Staat kann auch den Alawiten als Minderheit auf Dauer ihre Stellung – oder auch nur die Gleichberechtigung – sichern.

Unter den christlichen Gemeinden kommt insbesondere den Syrisch-Orthodoxen (Jakobiten) mit ihrem in Damaskus ansässigen Patriarchat große Bedeutung zu. Etwa 300 000 Syrer gehören dieser Konfession an. Damaskus ist auch der Sitz des Patriarchen von Antiochia, welcher der griechisch-orthodoxen Gemeinde vorsteht. Die griechisch-orthodoxen Gläubigen sind die Nachfahren von Byzanz, verstehen sich jedoch zu hundert Prozent als Araber. Stolz sind diese Christen auf jene Stadt, denn Antiochia (heute das türkische Antakiya) war – neben Jerusalem – die Keimzelle des Christentums. Vom benachbarten Libanon aus, von Beirut, wirkt der Patriarch der Maroniten nach Syrien hinein, von denen es einige auch in Syrien gibt. Am Orontes-Fluss, dem Nahr al-Asi, der das Land von Norden nach Süden durchschneidet, entstanden einst die Urgemeinden dieser mit Rom unierten christlichen Gemeinschaft des heiligen Maron.

Dort, wo diese syrischen Christen konzentriert leben – vor allem in der Hauptstadt und in Aleppo – stellen sie einen erheblichen Teil der Mittelschicht – auch dies eine Ähnlichkeit mit den Verhältnissen im Irak vor Ausbruch der kriegerischen Ereignisse. Wer in Syrien politisch nicht auffällt, kommt in den Genuss jener Rechte, welche die Verfassung den Minderheiten gewährt. Der frühere Mufti der Republik, Scheich Ahmad Kaftaro, dessen Begegnung mit Papst Johannes Paul II. in lebhafter Erinnerung ist, legte großen Wert darauf, dass das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen gesichert sei. Sein Nachfolger folgt ihm darin, obschon der Islam auch im Bild der syrischen Städte wieder stärker auffällt als noch vor Jahren. Syrien hat sich freilich immer als Zentrum der arabisch-islamischen Kultur verstanden.

Zwischen 661 und 750 war Damaskus die glanzvolle Hauptstadt der Omajjaden, des ersten arabisch-muslimischen Weltreiches, das sich von Spanien bis fast zu den Ufern des Indus dehnte. Von diesem Nimbus zehrt die Stadt noch heute, kulturell wie politisch. Damaskus war auch eine der Wiegen des modernen Nationalismus (Arabismus), der sich nicht zuletzt auf diese glanzvolle Vergangenheit berief und sie wiederbeleben wollte. Es waren nicht wenige Christen, die gerade in Syrien an dieser Vision arbeiteten. Und sie erhofften sich, wie im Irak, von einer säkularen Staatsdoktrin größere Freiheit als von einer religiös-klerikalen. Der bereits erwähnte Michel Aflaq, neben Salah al-Bitar wichtigster Theoretiker der Baath-Ideologie, stammte aus der orthodoxen Gemeinde von Damaskus.

Bis heute sind die Christen Syriens stolz darauf, dass es weitgehend Angehörige ihrer Religion waren, die in den Anfangszeiten des Kalifats, im 8. und 9. Jahrhundert, als Übersetzer der antiken Werke aus dem Griechischen über das Syrische ins Arabische wirkten. Ohne bekannte Christen wie Hunain Ibn Ishaq, Ishaq Ibn Hunain oder Abu Bischr Matta und viele andere hätte der Islam nichts von Denkern wie Aristoteles und Platon oder von antiken Ärzten wie Galen und anderen erfahren. Und ohne sie hätte er diese Weisheit

des Altertums auch nicht über Spanien und Sizilien an das mittelalterliche Europa weitergeben können. Dieser Stolz auf die kulturellen und wissenschaftlichen Leistungen der Vorfahren schlug auch bei der Schaffung des arabischen Nationalismus zu Buche.

Trotzdem ist auch in Syrien eine Abwanderung von Christen zu beobachten. Obwohl es den religiösen Minderheiten dort ungleich besser geht als in der Nachbarschaft, entfaltet doch die unruhige politische Lage im Nahen Osten insgesamt eine negative Wirkung, der manche Christen nachgeben. Auch ökonomische Gründe spielen bei dem Entschluss, das Land zu verlassen, eine wichtige Rolle. Zudem herrscht ein gewisses Misstrauen, ob am Ende nicht doch der politische Islam, wenn nicht sogar ein rabiater Islamismus, in der Region die Oberhand gewinnen könne.

Gibt es eine Zukunft für die Christen?

Auf die Dauer ist ein Überleben der im Orient verbleibenden christlichen Minderheiten nur zu sichern, wenn dort, in allen Nationalstaaten, stärker demokratisch strukturierte Bürgergesellschaften entstehen, in denen – bei aller Differenz im Religiösen oder Weltanschaulichen – wirkliche Gleichberechtigung Platz greift. Ist das nicht der Fall, wird der Exodus weitergehen, nicht nur aus dem durch Krieg und Bürgerkrieg besonders gezeichneten Irak, wie in unseren Tagen, sondern selbst aus Ländern wie Syrien, wo die Lage sehr viel günstiger ist.

Das vollständige Verschwinden der Christen wäre eine Katastrophe für die Region, bildeten sie dort doch immer ein Ferment der Erneuerung und des Fortschritts, zumal in modernen Zeiten. Außerdem waren und sind sie als Bindeglied zwischen islamisch-orientalischer und christlich-westlich/säkularisierter Welt, als aktiver Posten für eine potentielle und faktische Vermittlung zwischen beiden Welten von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ohne seine christlichen Minderheiten wäre der islamische Orient ein gutes Stück ärmer.

Günter Seufert

Religiöse Minderheiten in der Türkei

Am 25. September 2005 fand in der Stadt Antakya, dem alten Antiochien, in der türkischen Provinz Hatay an der Grenze zu Syrien die „I. Hatay-Zusammenkunft der Zivilisationen“ statt. Der Gouverneur hatte eingeladen, und der türkische Ministerpräsident Recep Tayyip Erdogan hielt die Eröffnungsrede. Auch Papst Benedikt XVI. und Samuel P. Huntington, Autor des vielzitierten *Clash of Civilizations*, waren nach Hatay gebeten worden. „Wenn der Papst wirklich kommt, sieht er, wie friedlich in Hatay die Angehörigen der Religionen miteinander leben“, hatte schon zwei Monate zuvor die Zeitung „Hürriyet“ geschrieben. Sollte er die Einladung annehmen, würde Huntington klar werden, hieß es auch in der „Sabah“, dass seine These, die Türkei passe nicht nach Europa, widerlegt sei.

Günter Seufert
Dr. phil., geb. 1955; Journalist und Publizist, Istanbul/Türkei.
gseufert@joshua-seufert.de

Zwar folgten weder der Papst noch Huntington der Einladung, doch die Häupter der einheimischen Kirchen und Religionsgruppen saßen auf dem Podium: der Präsident der staatlichen Religionsbehörde Ali Bardakoglu, der Ökumenische Patriarch der Griechisch-Orthodoxen Kirche Bartholomäus I., der Patriarch der Gregorianischen Armenier Mesrop Mutafyan, Oberrabbiner Izak Haleva, Bischof Yusuf Çetin von der Syrisch-Orthodoxen Kirche und Edmont Farhat, der Botschafter des Vatikans in der Türkei. Selbst die kleinen Gemeinden der Chaldäer und Nestorianer hatte ihre Priester geschickt.[1]

Das Treffen war keine Eintagsfliege. Ähnliche Zusammenkünfte gibt es immer wieder. Bereits am 15. Januar 2004 hatte in Istanbul

[1] Vgl. Hürriyet vom 10. 7. 2005; Sabah vom 19. 6. 2005; Yeni Safak vom 25. 8. 2005; Radikal-Iki vom 2. 10. 2005.

mit nahezu denselben Teilnehmern eine Art Generalprobe für Hatay stattgefunden, und im Dezember 2007 trafen sich die lokalen Religionsführer in der türkischen Mittelmeerstadt Mersin.[2] Was will man mehr, als dass sich der Regierungschef, die Spitzen der örtlichen Verwaltung und das staatliche Haupt der Mehrheitsreligion, des sunnitischen Islams, für Religionsvielfalt und Toleranz aussprechen? Doch es gibt eine zweite Seite der Medaille.

Am 3. März eines jeden Jahres feiert der Landkreis Askale in der ostanatolischen Provinz Erzurum seine Befreiung von der „armenischen Besatzung".[3] Wie jedes Mal zu diesem Tag seit nunmehr 20 Jahren wurde auch am 3. März 2008 den Kindern Askales die Schlechtigkeit und Grausamkeit der Armenier als Straßentheater vorgeführt: Nachdem sie sich betrunken haben, stecken armenische Banden erst die Moschee in Brand, dann erhängen sie den Imam und ermorden schließlich mit dem Seitengewehr das Baby in der Wiege. Endlich tauchen die türkischen Milizen auf, töten alle Armenier und machen dem Spuk ein Ende. Der Bürgermeister von Askale sagt, die Armenier hätten damals 600 Menschen ermordet, darunter 106 Frauen und 63 Kinder. Er lobt die Darstellung, die der Jugend die nationalen Werte einimpfe, und behauptet, die verbotene kurdische Arbeiterpartei PKK bestehe letztendlich aus Armeniern.[4] Ein Hauptmann der Armee ergreift das Wort, pflichtet dem Bürgermeister bei und sagt, die Armenier schrieben den Türken heute die Taten zu, die sie damals selbst begangen hätten.[5]

Wie Askale gedenken viele türkische Städte jährlich ihrer „Befreiung" vor nun fast 90 Jahren im Rahmen des Unabhängigkeitskriegs. Im Süden feiert man den Sieg gegen französisch-armenische Truppen, im Westen die Abwehr der griechischen Invasion. Zwar wird nicht überall blutiges Geschichtstheater aufgeführt, doch dass der Feind noch heute lauert, wird überall betont, und immer ist auch eine der einheimischen christlichen Gemeinden, Armenier oder Griechen, Teil des Feindbilds.[6]

Im Hinblick auf die religiösen Minderheiten in der Türkei spiegeln die beiden Szenen vollkommen konträre Vorstellungswelten wieder, die doch beide gleichzeitig Realität sind. Mehr noch, idealtypisch betrachtet stehen die Grundaussagen beider Szenen für zwei gegensätzliche Auffassungen von Geschichte und Religion. Doch bevor darauf eingegangen werden kann, muss zugestanden werden, dass die Szene friedlichen Nebeneinanders der Religionen selbstverständlich auch Teil einer gezielten Propaganda der Regierung ist, welche nach dem 11. September 2001 sowie den Terroranschlägen von Madrid und London 2004/05 dem wachsenden Widerstand gegen eine türkische Mitgliedschaft in der Europäischen Union begegnen will. Die Regierung Erdogan macht aus der Not eine Tugend. Sie präsentiert die Mitgliedschaft eines muslimischen Landes in der EU als Chance für den interreligiösen Ausgleich und will damit Bedrohungsängste aushebeln. „Unser Islam ist anders", lautet die Botschaft; „seht nur, wie wir mit Minderheiten umgehen."

Religiöse Minderheiten im Osmanischen Reich

Das harmonische Bild ist Ausdruck einer spezifischen Lesart der türkischen Geschichte, nach der das Osmanische Reich, der Vorgängerstaat der Republik Türkei, als ein für seine Zeit mustergültiger Hort von Toleranz und religiöser Vielfalt aufscheint. Ein prominentes Beispiel dafür liefert der Historiker Kemal Karpat: „Der Osmanische Staat war vielleicht der perfekteste islamische Staat, der je bestand. Sein Streben war darauf gerichtet, mit Hilfe des religiösen Rechts (Scheriat) einen homo islamicus hervorzubringen, während die Nichtmuslime über die liberalen Vorschriften des Millet-Systems in der Lage waren, ihren Glauben und ihre Identität zu bewahren."[7]

[2] Vgl. Günter Seufert/Christopher Kubaseck, Die Türkei, München 2006, S. 161, und Hürriyet Çukurova vom 22. 12. 2007.

[3] Nach dem Ersten Weltkrieg versuchten armenische Freischärler, ein unabhängiges Armenien in Anatolien zu gründen.

[4] Vgl. Radikal vom 4. 3. 2008.

[5] Vgl. www.kenthaber.com/Arsiv/Haberler/2008/Mart/03/Haber_344761.aspx (25. 4. 2008).

[6] Vgl. Murat Belge, Askale zevksizligi, in: Radikal vom 7. 3. 2008.

[7] Kemal Karpat, Balkanlar'da Osmanli mirasi ve ulusçuluk, zit. nach: www.turkdirlik.com (25. 4. 2008).

Karpat ist einer der angesehensten Historiker des Osmanischen Reichs und lehrt in den USA. Mit dieser Einschätzung steht er auch international nicht allein.[8] In der Türkei wird diese Ansicht mit Nachdruck vertreten, und selbst Sprecher der christlichen Minderheiten beziehen sich positiv auf die historische Erfahrung der türkischen Gesellschaft mit Multikulturalität.[9] Das von Karpat angeführte Millet-System ordnete alle Untertanen des Reiches Religionsgruppen, so genannten Millets, zu, die ihre religiösen, schulischen, sozialen und juristischen inneren Angelegenheit selbstverantwortlich regeln durften. An der Spitze stand die herrschende muslimische, danach kamen die griechisch-orthodoxe, die armenisch-gregorianische und dann die jüdische Millet. Auch wenn dieses „System" zeitlich und geographisch große Unterschiede aufwies, sicherte die ihm zugrunde liegende Haltung, dass die christlichen Völker des Balkans und Anatoliens mehrere hundert Jahre osmanischer Herrschaft mit ihrem Glauben, ihrer Sprache und ihrer Sozialorganisation überdauert haben.[10] Gleichheit implizierte dieses System ebenso wenig wie die Verhältnisse im vormodernen Europa, doch kennt die Geschichte des Osmanischen Reichs keine Pogrome gegen Angehörige anderer Religionen, wie sie beispielsweise im christlichen Abendland gegen Juden verübt wurden.[11]

Der wirtschaftliche Aufstieg Europas sowie die Nationalbewegungen des Balkans brachten das Millet-System allmählich zum Erliegen. Letztere führten zunächst zur Ausweitung der Zahl der Millets: Es kamen die bulgarische, die rumänische, die protestantische und die (römisch-)katholische Millet hinzu. Die Idee des Nationalstaats und die Gründung von Staaten christlicher Völker auf altem osmanischem Territorium verwandelten die früher „beschützten nichtmuslimischen Untertanen" (*dhimmî*) zuerst in Gegner des Reiches und später in Feinde der neuen türkischen Nation. Das Reich versuchte mit „Neuordnungen" (*tanzimat*) eine politische Modernisierung, die auf die Schaffung einer osmanischen Staatsnation gerichtet war, deren Mitglieder unabhängig von der Religion die gleichen Staatsbürgerrechte haben sollten. Doch die Reformen konnten die Frontenbildung zwischen Muslimen und Christen nicht aufhalten, denn die „Neuordnungen" stellten Nichtmuslime den Muslimen rechtlich gleich und machten aus ihnen zuerst politische und wirtschaftliche Konkurrenten und dann „Fünfte Kolonnen" der europäischen Kolonialmächte. Das Bild der friedlichen, wenngleich hierarchischen Ordnung der Religionen, welches in Hatay beschworen wurde, wich dem Bild von der Frontstellung zwischen Christen und Muslimen, wie es uns im Befreiungstheater von Askale entgegentritt.

Religiöse Minderheiten in der Zeit des Nationalismus

Wichtige Zwischenschritte im Übergang von einem zum anderen Bild waren der osmanisch-russische Krieg von 1879, die Balkankriege 1912/13 sowie der Unabhängigkeitskrieg nach dem Ersten Weltkrieg. Die Niederlagen der Osmanen auf dem Balkan führten zur Massenflucht von mehreren Hunderttausend Türken und Muslimen in die Gebiete Anatoliens und transportierten das Bild vom aggressiven Christen.[12] Das Gegeneinander von Christen und Muslimen wiederholte sich im türkischen Unabhängigkeitskrieg (1918–1923), als sich die türkischen und kurdischen Muslime im Namen der Rettung von Reich und Kalifat gegen die christlichen Besatzer (Italiener, Franzosen und Griechen) erhoben. „Amtlich" und international „gerechtfertigt" wurde die Gleichsetzung von religiöser und nationaler Zugehörigkeit durch den Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei, der 1923 auf Vorschlag des griechischen Ministerpräsidenten Elefthérios Venizélos abgeschlossen wurde. Rund 1,2 Millionen „Griechen" mussten da-

[8] Vgl. z. B. Benjamin Braude/Bernard Lewis (eds.), Christian and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, New York 1982.
[9] Vgl. Hrant Dink, Die Saat der Worte, hrsg. von Günter Seufert, Berlin 2008 (Schiler-Verlag, i. E.), Artikel vom 14. 12. 2001.
[10] Vgl. aus erster Anschauung: Charles Eliot, Turkey in Europe, London 1900, hier: Ausgabe 1965, S. 65 f.
[11] Vgl. Çetin Yetkin: Türkiye'nin devlet yasaminda Yahudiler (Juden im türkischen Staatsleben), Istanbul 1992.

[12] Von 1876 bis 1927 kamen nach offiziellen Dokumenten 1 994 999 Muslime aus dem Balkan und dem Kaukasus in das Osmanische Reich bzw. ab 1923 in die Republik Türkei; vgl. Cem Behar (Hrsg.), Omanli Imperatorlugu ve Türkiye nüfusu, Bd. II, Ankara 1996, S. 51 und S. 62.

mals die Türkei, etwa 400 000 „Türken" Griechenland verlassen. Das Kriterium für die Volkszugehörigkeit war nicht die Sprache, sondern die Religion. Über 400 000 weitere Muslime kamen zwischen 1923 und 1939 im Rahmen ähnlicher Verträge aus Bulgarien, Rumänien und Jugoslawien nach Anatolien.[13]

Dieser auf zwischenstaatlicher Abmachung beruhenden, „zivilen" ethnischen Säuberung von Griechenland, Teilen des Balkans und der Türkei war bereits während des Ersten Weltkrieges die Auslöschung armenischen Lebens in Anatolien vorausgegangen. Die offizielle Türkei bestreitet noch heute, dass die „Deportationen" von rund 800 000 Armeniern auf die Vernichtung des armenischen Volkes zielten, und erhält dabei von einigen westlichen Akademikern Unterstützung.[14] Gleichzeitig sind jedoch in den vergangenen Jahren erstmals auch in der Türkei diejenigen zu Wort gekommen, die von einer von langer Hand vorbereiteten Ausrottung der Armenier sprechen.[15]

Zwei Dinge stehen im Zentrum dieser gewaltsamen Konflikte zwischen Christen und Muslimen: zum einen das Aufkommen des modernen Nationalstaats in Europa, zu dessen Credo es gehört, dass er nur einer kulturellen Gruppe, seiner Nation, verpflichtet ist; zum zweiten die Entwicklung nationaler Identität aus religiöser Zugehörigkeit. Auf dem Balkan und auch bei den Armeniern waren die Kirchen und ihre Schulen Keimzellen des Nationalgedankens und die ersten nationalen bzw. nationalistischen Institutionen.[16] Die Türken übernahmen dieses Konzept von Staatsbürgerschaft, das auf der Deckungsgleichheit von Religion und Nation und damit auf der ausschließlich kulturellen Begründung von Staatszugehörigkeit und Staatsbürgerrechten beruht. Für die Nichtmuslime der Türkei bedeutete dies freilich, dass sie in eine so verstandene moderne türkische Nation im Grunde genau so wenig integrierbar sind wie Muslime in die christlichen Nationen des Balkans.

Die kulturell homogene Nation

Für die politische Kultur der Republik Türkei ist noch ein weiterer Aspekt wichtig. Riza Nur, der bei den Verhandlungen von Lausanne[17] im Ausschuss „Minderheitenfragen" die Türkei vertrat, schreibt in seinen Erinnerungen: „Die Europäer unterscheiden bei uns drei Arten von Minderheiten: rassisch, sprachlich und religiös. Das ist für uns äußerst gefährlich." Nur zählt dann die verschiedenen von Europäern genannten Minderheiten auf und kommt zu dem Schluss: „Praktisch heißt das, dass sie [die Europäer] uns in alle Winde zerstreuen werden. (...) Wir müssen daraus die Lehre ziehen, dass es für uns nur darum gehen kann, im Vaterland keinen Menschen anderer Rasse, anderer Sprache und anderer Religion zu dulden."[18]

Damit war nicht die Ausmerzung von „rassischen" und sprachlichen Minderheiten gemeint, sondern ihre Assimilation mit dem Türkentum. Als Bedingung für erfolgreiche Assimilation galt die Zugehörigkeit zum Islam. Musterhaft zeigte sich dies im „Siedlungsgesetz" von 1926, welches drei Gruppen von Einwohnern unterschied: 1. Türken und Türkischsprachige; 2. Nichttürkischsprachige mit Nähe zur türkischen Kultur; 3. Gruppen nichttürkischer Kultur.[19] Kultur diente als Deckwort für Islam. Der Staat hatte seine Säkularisierungspolitik aufgenommen und konnte deshalb den Islam, den er gleichzeitig zurückdrängen wollte, nicht offen zum Kriterium für den Staatsbürger machen. Das Siedlungsgesetz ermächtigte das Innenministerium, Angehörige der Gruppen 2 und 3 umzusiedeln oder des Landes zu verweisen. Zudem

[13] Vgl. Ahmet Içduygu: Türkiye'de uluslararasi göçün siyasal arka plani (Der politische Hintergrund internationaler Migration in der Türkei), erscheint auf Deutsch in: Barbara Pusch, Facetten internationaler Migration in die Türkei, Würzburg 2008 (i. E.).

[14] Darunter Norman Stone, Bernard Lewis, Guenter Lewy und Standford Shaw.

[15] Vgl. zuletzt Taner Akçam, Ermeni meselesi hallolumustur (Die armenische Frage ist gelöst), Istanbul 2008.

[16] Für das bulgarische Bespiel vgl. Ch. Eliot (Anm. 10), S. 314 ff.; Tobias Heinzelmann, Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur, Istanbul 1999, S. 36 ff. Für die Armenier vgl. H. Dink (Anm. 9), Artikel vom 14. 11. 2003.

[17] Der Vertrag von Lausanne, abgeschlossen nach dem türkischen Unabhängigkeitskrieg 1923, legte die Grenzen des türkischen Staates fest.

[18] Zit. nach Ayhan Aktar, Varlik Vergisi ve Türklestirme politikalari (Besitzsteuer und Türkisierungspolitik), Istanbul 2004, S. 111.

[19] Vgl. Soner Çagatay, Kemalist dönemde göç ve iskan politikalari (Siedlungs- und Migrationspolitik in der kemalistischen Periode), Toplum ve Bilim, Sommer 2002, S. 218–241.

Tabelle: Nichtmuslime in der Türkei (in Tausend)

Jahr	1914	1927	1945	1955	1965	1991
Muslime	12 941	13 290	18 511	23 810	31 139	56 860
Griechen	1 594	110	104	87	76	8
Armenier	1 204	77	60	60	64	67
andere Christen	176	71	38	62	74	50
Juden	128	82	77	46	38	20
Nichtmuslime gesamt	3 102	340	279	255	252	145
Türkei gesamt	16 043	13 630	18 790	24 065	31 391	57 005
Nichtmuslime in Prozent	19,3	2,5	1,5	1,1	0,8	0,2

Quelle: wie Textanm. 13.

wurde verboten, Gruppen von Nichtmuslimen kollektiv die Staatsbürgerschaft zu verleihen.

Zwar wurden die Staatsbürgerrechte offiziell nie an die Religionszugehörigkeit geknüpft, doch die entsprechende Haltung zieht sich durch die Stellungnahmen von Politikern, durch Gerichtsurteile und indirekt auch durch Gesetze und Erlasse. In den 1920er Jahren wurden Privatfirmen gezwungen, den Großteil ihrer nichtmuslimischen Angestellten zu entlassen, und das Beamtengesetz von 1926, welches bis 1965 in Kraft war, machte nicht die Staatsangehörigkeit, sondern die Eigenschaft „Türke" zur Voraussetzung für die Beschäftigung im öffentlichen Dienst.[20] Noch heute findet sich in der Spitzenbürokratie und in den Offiziersrängen kein einziger Nichtmuslim. Im Jahre 1974 klassifizierte der Kassationsgerichtshof die Stiftungen der religiösen Minderheiten, die Staatsbürger der Türkei sind, als „Stiftungen von Ausländern",[21] und noch 2006 nahm die „Staatsprüfungsbehörde", die dem Staatspräsidenten untersteht, die nichtmuslimischen Stiftungen in ihrem Bericht über den Immobilienerwerb von „Ausländern" in der Türkei auf.[22] Der damalige Staatspräsident Ahmet Necdet Sezer weigerte sich ein Jahr später, die Neufassung des Stiftungsgesetzes zu unterzeichnen, weil das Gesetz den Minderheitenstiftungen angeblich über den Vertrag von Lausanne hinausgehende Rechte einräume, was „den Interessen der türkischen Nation sowie den historischen und moralischen Werten des Türkentums" widerspreche.[23] Politiker der kemalistischen Republikanischen Volkspartei (CHP) und der extrem rechten Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP) fordern heute, eine Gleichbehandlung der nichtmuslimischen Minderheiten von der Lage der muslimischen Türken im griechischen Westthrazien abhängig zu machen, „und nehmen auf diese Weise die nichtmuslimischen Staatsbürger der Türkei für die Lage der türkisch-muslimischen ‚Artgenossen' (in Griechenland) als Faustpfand".[24]

Die eben beschriebene Haltung und kein religiöses Dogma liegt dem langsamen Sterben nichtmuslimischer Gemeinden in der Türkei zugrunde. Die Zahl der Nichtmuslime für das Gebiet der heutigen Türkei nahm im Laufe der vergangenen hundert Jahren immer mehr ab (siehe die *Tabelle*).[25]

Der große Einschnitt von 1914 bis 1927 ist Folge der armenischen Katastrophe, des Bevölkerungsaustauschs mit Griechenland und der muslimischen Einwanderung aus dem Balkan. Die weitere Abnahme der Nichtmuslime seit 1927 hängt mit verschiedenen Maßnahmen zusammen, die aus der Vorstellung einer kulturell homogenen Nation herrühren. Zu den wichtigsten zählen: die Verweigerung der Rechte aus dem Lausanner Vertrag für die ostanatolischen Gemeinden der Syrischen und Nestorianischen Kirche seit der Gründung der Republik; die willkürliche Beschränkung des nichtmuslimischen Wirtschaftslebens durch Einschränkung der Freizügigkeit und der Beschäftigung sowie durch Ausgrenzung der Nichtmuslime aus dem öffentlichen Dienst in den 1920er Jahren;[26] staatlich initiierte Übergriffe gegen Juden in Ostthrazien und ihre Vertreibung nach Istanbul im Jahr 1934;[27] Einberufung aller nichtmuslimischen Männer zwischen 20 und 44 Jahren zum Militärarbeitsdienst im Jahr 1941; Einführung einer Sondersteuer für „Kriegsgewinnler" 1942, die zur Enteignung von nichtmuslimischen Geschäftsleuten genutzt wurde; staatlich initiierte Pogrome gegen nichtmuslimische Geschäfte und Wohnungen in Istanbul im Rahmen der Zypernkrise 1955; willkürliche Ausweisungen griechischer

[20] Vgl. A. Aktar (Anm. 18), S. 119.
[21] H. Dink (Anm. 9), Artikel vom 19. 2. 1999.
[22] Vgl. Devlet Denetleme Kurumu, Bericht vom 6. 2. 2006, S. 3; www.cankaya.gov.tr (27. 9. 2007).
[23] Zit. nach Baskin Oran, Vakiflar Yasasi (Stiftungsgesetz), Serie in Radikal vom 7. bis 9. 2. 2008; hier: Ausgabe vom 8. 2. 2008.
[24] Turgut Tarhanli, zit. nach Baskin Oran, Islamci laiklerimizle bir gece (Ein Abend mit unseren islamistischen Laizisten), in: Radikal-Iki vom 24. 2. 2008.
[25] Vgl. A. Içduygu (Anm. 13).
[26] Oran 2008, Ausgabe vom 9. 2. 2008.
[27] Vgl. Kurtulus Tayiz, Resmi raporda Yahudi tehciri, in: Taraf vom 24. 4. 2008.

Staatsbürger im Rahmen der Zypernkrise 1964 und Schwächung der griechischen Gemeinde Istanbuls; seit 1974 die schleichende Enteignung der Kirchen-, Schul- und Krankenhausstiftungen der nichtmuslimischen Minderheiten.

Nichtmuslime in der Türkei heute

Von den etwa 300 000 Armeniern, die bei Gründung der Republik noch in der Türkei gelebt haben sollen, sind heute noch rund 60 000 übrig. Nach einer Kampagne des Istanbuler Patriarchats zur Umsiedlung leben sie fast ausschließlich in Istanbul.[28] Die Istanbuler Griechen, die zusammen mit den Türken in Westthrazien von Bevölkerungsaustausch ausgenommen worden waren, zählten noch Anfang der 1940er Jahre etwa 125 000 Personen. Heute ist die Gemeinde auf weniger als 2000 Mitglieder geschrumpft und ist aus eigener Kraft nicht überlebensfähig. Obwohl die jüdische Gemeinde von allen Minderheitengruppen die besten Beziehungen zum Staat unterhält, ist ihre Zahl von rund 80 000 in den 1930er Jahren auf heute 17 000 zurückgegangen. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die Anfang des 20. Jahrhunderts etwa 200 000 Gläubige in ihren Zentren an der syrischen Grenze hatte, verfügt dort heute nur noch über rund 4500 Mitglieder. Etwa 10 000 syrische Christen leben in Istanbul. In Schweden und Deutschland leben heute jeweils etwa 60 000 Mitglieder dieser Kirche.

Die Liste der Probleme der Gemeinden ist lang, und den Bemühungen, sie zu verkürzen, war bisher nur wenig Erfolg beschieden. Obwohl der Vertrag von Lausanne allen nichtmuslimischen Minderheiten die Weiterführung und Neugründung ihrer Institutionen zusicherte, gewährt der Staat diese Rechte nur äußerst selektiv. Die ostanatolischen Kirchen (Syrer und Nestorianer) können bis heute keine eigenen Schulen betreiben, und die syrischen Christen wurden selbst für den außerschulischen Unterricht ihrer Kinder in der Muttersprache häufig vor den Kadi gezerrt. Die protestantischen Gemeinden meist türkischer Konvertiten (etwa 5000) sind für den Staat nicht existent. Bis Juli 1990 mussten die Kinder beider Gruppen am staatlichen Religionsunterricht teilnehmen, der aus islamischer Perspektive unterrichtet wird und noch immer auch islamischen Kult lehrt und abfragt. Alle Staatsbürger zahlen die gleichen Steuern, doch nur (sunnitische) Muslime erhalten religiöse Dienstleistungen. Die Minderheiten müssen nicht nur die Kosten für Religionslehrer und Geistliche selbst tragen, der Staat erlaubt auch nicht, dass geistlicher Nachwuchs ausgebildet wird. Die Priesterseminare der Griechisch-Orthodoxen und der Armenisch-Gregorianischen Kirche (Chalki und Tibrevank) wurden in den 1970er Jahren ohne Ersatz staatlicherseits geschlossen.

In den Schulen der Minderheiten wird seit Jahrzehnten um Unterricht in der Muttersprache gestritten. Ein obligatorischer stellvertretender Direktor, der immer „Türke" (sprich: Moslem) ist, führt in den Schulen der Minderheiten oft das eigentliche Regiment.[29] Das finanzielle Rückgrat der Gemeinden bilden ihre Kirchen-, Schul- und Sozialstiftungen. Mit den verschiedensten Begründungen werden seit den 1960er Jahren immer wieder Immobilien beschlagnahmt und Stiftungen willkürlich dem staatlichen Stiftungsdirektorium unterstellt; die Eintragung von Schenkungen wird verhindert.[30] Insgesamt sollen 150 Milliarden US-Dollar auf dem Spiel stehen. Die bisherigen Reformen erlaubten bisher nur in einem Fünftel der Fälle eine befriedigende Lösung.[31]

Muslimische Zivilgesellschaft?

Es ist kein Zufall, dass das Bild religiöser Vielfalt in der Türkei, welches am Anfang dieses Beitrags steht, primär von muslimischen Kreisen geschaffen und von ihnen benutzt wird. Muslimische Zusammenschlüsse wie die „Stiftung für Schriftsteller und Journalisten" waren die ersten, die den interreligiösen Dialog betrieben, und die muslimisch-konservative AKP (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei) von Erdogan benutzt Auftritte wie den in Hatay für ihren EU-Kurs. Die AKP war es auch, welche die bescheidenen Verbesserungen für Nichtmuslime durchsetzte: Das 6. Anpassungspaket ersetzte

[28] Vgl. H. Dink (Anm. 9), Artikel vom 5. 1. 2001.

[29] Vgl. ebd., Artikel vom 6. 12. 2002.

[30] Vgl. Dilek Kurban, Vakiflar Kanunu tasarisi gayrimüslim Cemaat Vakflari'nin sorunlari için çözüm getirmiyor (Der Entwurf des Stiftungsgesetzes löst die Probleme der Minderheitenstiftungen nicht), TESEV-Bericht, in: Agos vom 7. 12. 2007, S. 12 f.

[31] Oran 2008, Ausgabe vom 7. 2. 2008.

im Bebauungsplangesetz (*Imar Kanunu*) den Ausdruck „Moschee“ durch „Gebetshaus“ und machte damit die formelle Gleichbehandlung und Neuerrichtung von Kirchen möglich. Die Verwaltung darf seither auch Minderheitenstiftungen Schenkungsimmobilien überschreiben. Erste Schritte zur Gleichbehandlung der Syrisch-Orthodoxen Kirche im Rahmen der Lausanner Vorschriften wurden eingeleitet, und diskriminierende Nummernfolgen in den Pässen der Minderheiten fielen weg. Gleichzeitig machte die Regierung Vorstöße zur Öffnung des griechischen Priesterseminars und verabschiedete ein neues Stiftungsgesetz. Unter allen türkischen Politikern sprach sich bisher nur der Premierminister klar dagegen aus, „religiösen Nationalismus“ zu betreiben, denn es sei nicht Aufgabe des säkularen Staates, den Titel „christlicher Geistlicher“ zu bewerten.[32]

Die Opposition sieht in alldem „Verrat“ an der Türkei und eine Schwächung des spezifischen türkischen Laizismus. Denn dieser kennt keine Selbstorganisation der Mehrheitsreligion und deshalb auch keine Trennung von Staat und Religion.[33] Ein Recht der Nichtmuslime auf selbstbestimmte Ausbildung ihres geistlichen Nachwuchses, so fürchtet man, ziehe schnell ähnliche Forderungen von muslimischen Kreisen nach sich. Gleiches gilt für die Gewährung eines rechtlichen Status für die Kirchen jenseits ihrer Verfasstheit als eine Reihe von „Immobilienstiftungen“.

Religion als Aufgabe der Zivilgesellschaft zu verstehen, würde ganz von selbst die Trennung von Staat und Religion, religiöse Vielfalt und rechtliche Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion bedeuten. Für die Türkei ist ein solches Konzept noch immer Neuland. Es setzt voraus, dass sich die Geisteshaltung ändert, wonach der Staat seine Nation kulturell formen darf, ja muss, weil es für den Bestand des Staats als unabdingbar gilt. Das bedeutet jedoch auch, dass sich die Republik Türkei von ihrem Misstrauen den eigenen muslimischen Bürgern gegenüber lösen müsste.

[32] Dabei geht es um den Titel „Ökumenisches Patriarchat“, den das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat beansprucht und der es zum Primus inter pares seiner Zunft machen soll, während es für die türkischen Behörden nur der Bischofssitz von Istanbul ist.
[33] Vgl. dazu Günter Seufert, Staat und Islam in der Türkei, SWP-Bericht, Berlin 2004.

Farshid Delshad

Religiöse Minderheiten im Iran

„Wo auf der Erde, denken Sie, finden Sie irgendwelche religiösen Minderheiten, die so mild und mit so großer Aufgeschlossenheit behandelt werden wie hier im Iran?“
Ali Akbar Velayati, ehemaliger iranischer Außenminister

Der Iran ist ein aus einer Revolution hervorgegangener islamischer, theokratischer Staat.[1] Grundlegend für die Minderheitenpolitik ist das staatliche Gebilde aus Verwaltung, Legislative und Exekutive. Vor dem Kontakt mit dem Islam bestand Persien aus einem Gemisch vieler Nationen unter königlicher Führung. Diese Vielfalt hat sich bis heute erhalten. Sprachlich zu unterscheiden sind neben dem modernen Persisch als Landessprache Armenisch, Assyrisch, Arabisch, Türkisch, Kurdisch und eine Reihe von iranischen Dialekten. Kaum die Hälfte der iranischen Bevölkerung ist persophon. Die Vielzahl der lebendigen Sprachen verweist auf eine starke religiöse und ethnische Heterogenität. Es finden sich neben Muslimen kleinere Gemeinden von Juden, Baha'i, Christen (Armeniern, Assyrern und Chaldäern) sowie Zoroastriern. Auch die größte ethnische Gruppe, die der Türken mit ca. 15 Millionen, ist sehr heterogen. Neben den drei größten Volksgemeinschaften – den Persern, den Azaris und den Kurden, existieren kleinere wie die der Baluchi, der Qashqai, der Bakhtiari, der Turkmenen, der Araber, der Shahsevan und der Luren.

Farshid Delshad
Dr. phil., geb. 1972; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern, Falkenplatz 11, 3012 Bern/Schweiz.
farshid.delshad@islam.unibe.ch
www.orientalistics.com

Bestrebungen, einen starken zentralistischen Staat zu errichten, lassen sich bis in das

[1] Aus Platzgründen wurde auf eine Bibliographie verzichtet. Vgl. für die verwendete und weitere Literatur Anm. 2 und mein Diskussionsforum für Orientalistik: www.orientalistics.com.

18. und 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Besonders die Regierungszeit Reza Shahs (1925–1941) reflektiert diese Absicht. Um die Staatsmacht zu festigen und zu reformieren, setzte er gewaltsam Änderungen in Schulwesen und Verwaltung durch. Hierzu zählen die Einführung des obligatorischen Schulunterrichts in persischer Sprache sowie der Erlass von 1935, nach dem Persien von nun an nur noch als „Iran" zu bezeichnen sei. In herkömmliche ethnische Strukturen wurde eingegriffen, die Kommunikation und der Verkehr zwischen den Provinzen und dem Machtzentrum wurden verbessert, die Gesetzgebung verändert und exekutive Gewalt angewendet. Dadurch konnte der Einfluss der *Ulama* (religiöse Gelehrte) auf die Gesellschaft eingedämmt werden.

Diese Politik wurde unter seinem Sohn Mohammad Reza Shah (1941–1979) in abgewandelter Form fortgesetzt. Eine Zäsur erlebte das Land durch die kurzzeitige Machtübernahme des Premierministers Mohammad Mossadeq, der die Zentralmacht schwächte, aber die Ölindustrie nationalisierte. Nach Mossadeqs Abdankung kehrte der Schah zu seiner Ideologie der Staatsmacht als zentralem Angelpunkt zurück. Das Augenmerk auf Erneuerung gerichtet, nutzte die Regierung den durch die Öleinnahmen wachsenden Reichtum für eine kontrollierte und gezielte Minderheitenpolitik, die auch die Diskreditierung religiös und intellektuell Andersdenkender einschloss. Bildungspolitisch wurde auf die Durchsetzung des Persischen als alleinige Unterrichts- und Publikationssprache hingearbeitet; die Benutzung anderer Sprachen in den genannten Bereichen wurde untersagt. Das Schah-Regime errichtete ein System von Anreiz und Druck als Basis politischer Repression.

Islamische Republik

Aus dieser Konstellation heraus ist der Ausbruch der Islamischen Revolution im Februar 1979 zu betrachten, der von einer Koalition religiöser und weltlicher Vertreter befürwortet wurde. Im Februar 1979 kehrte der seit 1964 im Exil lebende Ayatollah Khomeini in den Iran zurück und wurde zum Symbol der Revolution. Mit dem viel diskutierten Artikel 12 der Verfassung, die unter Mehdi Bazargan ausgearbeitet worden war, bekannte sich der Iran offiziell zur Zwölfer Schia: „Die Zwölfer-Schia ist die offizielle Religion Irans, und dieses Prinzip bleibt für immer und ewig unabänderlich. Die anderen islamischen Rechtsschulen (. . .) genießen die volle Achtung und die Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaften sind bei der Praxis ihrer religiösen Riten entsprechend ihrer Lehre frei. Sie genießen die Anerkennung in Bezug auf ihre religiöse Didaktik und Pädagogik, persönliche Angelegenheiten und deren Rechtsansprüche."

Dieser Schritt führte zur Durchsetzung des Schiitismus als Staatsreligion. Es folgte eine Zeit der politischen Wirren, die von Machtkämpfen zwischen der Islamisch-Republikanischen Partei (IRP, gegründet im Februar 1979) und unterschiedlichen Personen und autonomen Gruppen wie Hezbollah geprägt war. Radikale Maßnahmen wie Hinrichtungen, Beschlagnahme von Eigentum sowie die Besetzung der amerikanischen Botschaft, die maßgeblich von der IRP getragen wurden, fallen in diese Phase. 1980 fand die erste Präsidentschaftswahl statt, die Hassan Banisadr gewann. Seine lediglich 18-monatige Regierungszeit wurde überschattet von einem Geiseldrama, Terroranschlägen auf Revolutionsführer, innerklerikalen Streitigkeiten, Zusammenstößen mit islamischen Gruppen, der Geistlichkeit und der IRP sowie dem Überfall Iraks auf die neu gegründete Republik.

Von 1981 bis 1989 war Seyyed Ali Khamenei Präsident. Er wurde von Hassan Rafsanjani abgelöst, so dass sich schließlich eine doppelte Staatsführung mit Rafsanjani auf weltlicher und Khamenei auf geistlicher Seite die Macht teilte. Die 1980er Jahre waren von großen innenpolitischen Veränderungen geprägt. Es kam zu einer Rationalisierung der Bürokratie, zur Neukonzeption des Bildungswesens sowie zur Versetzung von Geistlichen ins Bildungs- und in andere Ministerien. Entscheidende Faktoren waren am Ausgang dieser Dekade das Ende des Golfkrieges sowie der Tod Khomeinis, die auf eine Öffnung im innen- wie außenpolitischen Bereich und im Bezug auf ethisch-moralische Grundwerte der Gesellschaft hoffen ließen. Reformversuche der Regierung im folgenden Jahrzehnt blieben jedoch eher unbedeutend.

Der revolutionäre Charakter der Islamischen Republik bildet den Rahmen für die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Re-

gierung und Minderheiten. So genannte „kulturelle Säuberungen“ und andere Eingriffe in das Leben der Angehörigen der religiösen Minoritäten waren besonders in den Jahren von 1981 bis 1985 kennzeichnend. Staatliche Zensur und Repression haben mit der Machtübernahme Mahmud Ahmadinejads zugenommen.

Der iranische Islam und religiöse Minderheiten

Die religiöse und linguistische Vielfalt, die für den Vorderen Orient kennzeichnend ist, resultiert aus dessen geopolitischer Lage an der Kreuzung verschiedener Einflusssphären: der persischen und indischen Religionen sowie der zentralasiatischen und mediterranen Kulturen. Bis zum Auftreten des Islam hielt sich der Staat politisch weitgehend zurück, kommunale Angelegenheiten blieben den Gemeinden überlassen, und er stellte, abgesehen vom Gebot der Gehorsamkeit dem Staatsoberhaupt gegenüber, der Zahlung von Steuern sowie von gelegentlichem Militärdienst, keine weiteren Forderungen an die Bürger. Hier brachte der Islam anfänglich kaum Veränderungen mit sich. Muhammad ging von einer Wurzel des Religiösen aus, die bereits in den Menschen vorhanden, jedoch wenig entwickelt war. Seine Überzeugungen lassen erkennen, dass der Islam gewissermaßen als Reformbewegung zum Judentum fungierte, von dem er sowohl den Monotheismus als auch grundlegende Hinweise zur Lebensführung entlehnte. Die späteren Entwicklungsphasen der neuen Religion stellten einen bedeutenden Kontrast zu dieser Anfangszeit dar.

Im Selbstverständnis der orientalischen Machthaber und Interpreten des Islam vereinigte dieser die Menschen wahren Glaubens in einer Gemeinschaft, die gleichermaßen das kulturelle Fundament für Staat und Religion verkörperte. Durch diese Weltsicht wurden unter den Anhängern anderer Religionen nur die *'Ahl-e Ketab* legitimiert, wörtlich „Leute der Schrift“, die sich auf heilige Offenbarungsbücher stützen. Darunter verstand man in der Regel Christen, Juden, Sabäer und Zoroastrier. Ihnen wurde zusätzlich der Status *'Ahl-e Dhimmah,* „geschützte Menschen“, zugesprochen. Diese relativ sichere Position der bedingt freien Religionsausübung, menschenwürdiger Behandlung sowie des allgemeinen Schutzes war allerdings an die Zahlung der so genannten *Jizya* (Kopfsteuer) sowie die Unterwürfigkeit gegenüber Muslimen geknüpft.

Die Wende im Umgang mit den „Leuten der Schrift“ wurde durch den von mohammedanischen Theologen vorgebrachten Glauben herbeigeführt, Christen und Juden (und die Zoroastrier in Persien) hätten die wahre Botschaft der Heiligen Schrift – das Kommen Muhammads und den Aufstieg des Islam – verfälscht. Hierfür werden Koranverse als Belege angeführt. Noah, Abraham, Moses und Jesus werden hingegen als Wegbereiter Muhammads anerkannt. Der in der Offenbarung durch den Propheten verkündete Islam gilt als letzte und höchste Stufe aller Religionen, die auch von *'Ahl-e Ketab* durch Konversion angenommen werden müsse. Auf den Widerruf der Zugehörigkeit zum Islam innerhalb der eigenen Reihen stand die Todesstrafe. Mit den Jahren setzte sich ein noch strengerer Umgang mit Nichtmuslimen durch.

Religiöse Minderheiten im schiitischen Kanon

Die schiitische Weltsicht wird von Gedanken an Martyrium und geduldiges Leiden bestimmt. Zurückzuführen ist dies überwiegend auf den Status des Schiitismus innerhalb des Islam, der sich immer in einer Minderheitenposition befand, was sich in einer Art Verfolgungswahn und Rechtfertigungszwang widerspiegelt.

Des Weiteren spielt das Thema der Rechtsprechung für Muslime und Nichtmuslime, besonders für Christen und Juden, eine wesentliche Rolle. Bei zeitgenössischen islamischen sunnitischen Sachkennern ist der Ruf nach normierter Auslegung islamischer Texte, die den Umgang mit Nichtmuslimen betreffen, laut geworden. Dieser islamische Reformismus empfiehlt eine Angleichung und Zusammenführung der Ansichten der vier einschlägigen sunnitischen Schulen. Faktisch hat vor dem Gesetz immer eine Ungleichbehandlung von Gläubigen und Ungläubigen bestanden; eine Doppelmoral, die einerseits das Prinzip der Gleichheit proklamiert, andererseits aber die Minderwertigkeit Andersgläubiger herausstellt, auf deren Grundlage Ausgrenzung und Diskriminierungen betrieben wurden. Traditionelle mohammedanische

Gesetzmäßigkeiten blieben also auf vielen Gebieten des täglichen Lebens dominant, beispielsweise Verbote, Nichtmuslime als Richter einzusetzen, oder von Mischehen.

Trotz dieser gesetzlichen Definitionen bleibt deren Umsetzung dem modernen Staat überlassen. Anzuführen wäre in diesem Zusammenhang die Zahlung der Kopfsteuern durch Nichtmuslime. Das heutige Staatswesen ist auf institutioneller und ziviler Seite allerdings so beschaffen, dass die Zahlung der Kopfsteuern nicht mehr verlangt werden kann. Unverrückbar bleiben die Festlegungen, die im Falle einer häretischen Äußerung eines Ungläubigen gegenüber dem Islam oder dem Propheten Muhammad geltend gemacht werden. Danach ist ein solcher Akt eine staatsfeindliche Handlung. Ähnlich ist es auch im Bildungswesen: Keine Schule darf eröffnet werden, die nicht im Kern mit dem Konzept einer islamischen Schule übereinstimmt.

Noch kaum entwickelt ist die Forschung bezüglich der Unterschiede in der Betrachtung muslimisch-nichtmuslimischer Kontakte durch die Sunna und die Schia. Fest steht allerdings, dass die Schia strengere Regeln für den Umgang mit Andersgläubigen einführte. Der Theologe Mohammad Bagher Madjlesi (gestorben 1699) stellte klare Richtlinien für Muslime auf: Sie dürften bestimmte Menschengruppen wie Juden, Christen, Zoroastrier, Heiden wie auch Spieler, Musiker und Homosexuelle nicht grüßen. Eklatant wird die Spaltung zwischen beiden Richtungen in Bezug auf rituelle Unreinheit. Schiiten sollten den körperlichen Kontakt mit Nichtmuslimen völlig vermeiden. Wenn dies dennoch geschieht, stellen die Theologen und die Rechtsgelehrten eindeutige Weisungen für die rituelle Reinigung auf. Das Fleisch der von Juden rituell geschlachteten Tiere gilt bei den Schiiten als unrein, während es bei den Sunniten keine entsprechenden Hinweise gibt. Möglicherweise könnte dieser Gedanke der Unreinheit dem persischen Zoroastrismus entlehnt worden sein, der sich ebenfalls negativ zur Ehe mit Nichtzoroastriern äußerte und Reinigungen für versehentliche Kontakte vorsah.

Die persische Definition für die Bezeichnung religiöser Minderheiten, *Aqalliyyat-e dini*, weist ebenfalls auf eine Marginalisierung dieser Glaubensgemeinschaften hin. Die restriktiven Maßnahmen, die gegen die anerkannten (Zoroastrier, Juden, Christen) und nicht anerkannten (Baha'i, konvertierte Christen) religiösen Minderheiten in der Islamischen Republik seit 1979 ergriffen worden sind, waren keine Neuerung der Revolutionsideologen. Bereits unter der sassanidischen Dynastie und in den Pahlavi-Schriften lassen sich diskriminierende Äußerungen der zoroastrischen Priester über die Andersgläubigen, insbesondere Juden, belegen.

Die Schiitisierung des Landes ab 1501 bewirkte indes eine erste Institutionalisierung dieser Denkweise. Die islamorientierte Weltanschauung der schiitischen *Ulama*, die alle nichtislamischen Elemente verabscheut und zurückdrängt, führte zur institutionalisierten Ausgrenzung der Minderheiten. Der Sieg der islamischen Revolution und die Durchsetzung der schiitischen Ideologie als höchste politische Macht und Legislative des Landes brachte die Zertifizierung der restriktiven Ideologien der Zwölfer Schia in Hinblick auf die religiösen Minderheiten in Persien mit sich, ein für außenstehende Iranexperten verschwommenes, für die einheimischen Nichtmuslime klares, radikales Konzept: eine Doppelmoralideologie für den praktischen Umgang mit religiösen Minderheiten. Dies wird unterstrichen durch den Namen der Regierung *Jomhury-e Eslami*. Während das Palavi-Regime das Iranisierungskonzept umsetzen wollte, entwickelte sich die islamische Regierung in die entgegengesetzte Richtung. Nun heißen dieselben Individuen „muslimische Schwestern und Brüder". Mit einer solchen Definition fallen alle nichtmuslimischen Bewohner Persiens weg. Das spiegelt sich in allen Bereichen der Gesellschaft wider. Die Inhalte der Lehrmittel an Schulen und Universitäten sowie der Medien und der modernen iranischen Literatur bleiben von der expliziten Äußerung dieser Ideologie nicht verschont. Proteste und Beschwerdebriefe der Vorsitzenden der religiösen Minderheiten und deren Abgeordneter im iranischen Parlament bei den zuständigen Behörden, den jeweiligen Präsidenten und hohen Regierungsbeamten erweisen sich als erfolglos.

Im Bereich der islamischen Jurisdiktion sprechen sich die Strafgesetze des Landes eindeutig gegen Nichtmuslime aus. Die Rechtsprechung über Blutvergeltung stellte bis zu ihrer Milderung im Sommer 2004 durch das Justizministerium und das Parlament eine

klare Diskriminierung der religiösen Minoritäten dar. Während diese Strafgesetze nun offiziell und erst seit kurzem keine Unterschiede zwischen den muslimischen und nichtmuslimischen Streitpartnern machen dürfen, stellt sich die Frage, ob diese Verordnung auch in der Praxis und landesweit umgesetzt wird. Trotz der Einführung einiger toleranterer Elemente im Bereich der Jurisprudenz führt die Apostasiestrafe, wie Berichterstattungen von Menschenrechtsorganisationen bestätigen, immer noch zur Exekution. Von dieser islamischen Gesetzgebung sind vor allem die nicht anerkannten religiösen Minderheiten, also die Baha'i und die konvertierten Protestanten muslimischer Herkunft, betroffen.

Die Geschichte des Terminus *'Ahl-e Dhimmah* und dessen Status als *Dhimmi* in den islamischen Ländern erwies sich als Schutz-Verfolgungskonzept und hatte in der Realität wenig mit dem von den muslimischen Gelehrten versprochenen Konzept der „Leute der Schrift" als Schutzbefohlene zu tun. Selbst die etymologische Zweideutigkeit des Terminus *Dhimmi*, einer sehr relevanten Valenz des Wortes als der „Schuldige", die oft selbst von den Orientalisten vernachlässigt wurde, spricht für diese Doppelmoral der Strategie des Umgangs mit religiösen Minderheiten. Die Islamische Republik betrachtet sich des Weiteren als kompetent für die inneren Angelegenheiten der religiösen Minderheiten. Die Iranideologen und vor allem die *Ulama* halten Vorträge über theologische Themen der nichtmuslimischen Religionen und verfassen ihre Schulbücher.

Die Reaktionen der religiösen Minderheiten auf diese Behandlung sind sehr unterschiedlich und hängen von ihrer religiösen Zugehörigkeit und der sozialen Akzeptanz ihrer Position ab. Eine zum Teil tausendjährige Geschichte des Aufenthalts in Persien brachte ihnen bei, mit schwierigen Situationen umzugehen, die durch einen schnellen Regimewechsel und Änderungen in den Staatsstrategien zustande kommen können. Im historischen kollektiven Bewusstsein der iranischen Nichtmuslime spielt die Widerstandsfähigkeit gegen die sozialen und politischen Veränderungen und die Anpassung eine bedeutende Rolle. Jede nichtmuslimische Gemeinschaft verfügt über ihre eigenen Ausfluchts- und Kollaborationsfähigkeiten. Sie verhalten sich nach der klassischen, traditionellen Auffassung des *Dhimmi*-Status geduldig, flexibel und kooperativ. Der Konservatismus dient den religiösen Minderheiten Irans als Strategie, die das Zusammenleben mit ihren muslimischen Landsleuten bis zu einem gewissen Grad ermöglicht.

Fast alle jüdischen Abgeordneten im iranischen Parlament vertreten bis heute einen konservativen Standpunkt. So drückte etwa Manuchehr Nikrooz (gewählt 1984) sein tiefes Bedauern anlässlich des Todes des Generalsekretärs der Hezbollah im Libanon, Mostafa Chamran, im Juni 1981 aus und pries ihn als akademischen „Kämpfer". Kurosh Keyvani (gewählt 1992), ein anderer jüdischer Abgeordneter, missbilligte das „zionistische Regime" Israels und bezog sich auf die historische Rede Ayatollah Khomeinis, in der er festhielt, dass es einen Unterschied zwischen dem Zionismus und den iranischen Juden gebe. Am Ende seiner Rede betonte er: „Die persischen Juden glauben und haben sich immer darauf verlassen, dass die gehisste Fahne des Islam und die erhabenen ‚Ulama' die Beschützer dieser religiösen Gemeinschaft sind." Auch Manuchehr Eliasi (gewählt 1996) begann seine Reden immer mit einem Segensspruch für den verstorbenen Ayatollah Khomeini. Er meinte, dass die prophetischen Aussagen des Ayatollah die iranischen Juden dazu ermutigten, sich an die Spitze der islamischen Revolution 1979 zu stellen. Ebenso sprach Muris Motamed (gewählt 2002) nach den Wahlen bei seiner ersten Rede über die Milde und Großzügigkeit der Revolutionsführer gegenüber den iranischen Juden. In seinen islamapologetischen Vorträgen berief sich Motamed wiederholt auf die Reden von Khomeini und die Loyalität der persischen Juden zur Islamischen Republik. Am häufigsten lässt sich das islamapologetische Phänomen in den Reden und Schriften des Vorsitzenden der jüdischen Gemeinschaft in Teheran, Harun Yeshaya'i, finden, der fast bei jedem Anlass seine Dankbarkeit für die Freundlichkeit und Toleranz gegenüber den Juden im Iran betont.

Die Restriktionen gegen Nichtmuslime sind nicht vorwiegend politischer, sondern vielmehr sozialer Natur. Eine Kontrolle ihrer rituellen Veranstaltungen, Kultur- und Schulprogramme sowie der Freizeitbeschäftigungen findet sowohl offiziell als auch inoffiziell

statt. Die Strategien der führenden Kräfte der Islamischen Republik sind vielschichtig. Es sind vor allem drei Elemente, die das Maß der Toleranz gegenüber den religiösen Minoritäten bestimmen: die Regierungsbeamten, die öffentlichen Einrichtungen sowie die klerokratische Ideologie und ihre Definition von Politik. Während die ersten beiden Kräfte das Regime stützen, basieren die Säulen der Islamischen Republik auf dem dritten Element. Die schwierigen ökonomischen Verhältnisse und die internationale Empörung über die Menschenrechtsverletzungen im Lande führten Ende der 1980er Jahre zu einer Reduzierung des religiösen Fanatismus. Seitdem ist die politische Haltung religiösen Minderheiten gegenüber besonders undurchsichtig. In diesem Kontext bedeutet der „Dialog der Kulturen", den man im Iran als Dialog zwischen den Zivilisationen bezeichnet, in erster Linie die Zustimmung zur Superiorität der Zwölfer Schia, dann erst „Diskussion".

Die gegenwärtige Strategie Irans

Heute besteht eine stille Vereinbarung zwischen den radikalen islamischen Gruppen und der Regierung, die allerdings nur solange legitim ist, wie das Gesicht der hohen Regierungsbeamten gewahrt wird. Der Umgang des iranischen Regimes mit religiösen Minderheiten entspricht dem alten Klischee von „Zuckerbrot und Peitsche". Seit den 1990er Jahren versucht das Regime, durch kalkulierte Maßnahmen auf die internationale Kritik an den Menschenrechtsverletzungen zu reagieren. Dazu gehören offizielle Einladungen an religiöse Führer außerhalb Irans, damit sie die „Freiheit" der religiösen Minderheiten in der Islamischen Republik selbst beurteilen können. Eine hochrangige kirchliche Delegation von assyrischen, griechischen und armenischen Klerikern besuchte 1998 das Land, erhielt glamouröse Publizität und einen eindrücklichen Empfang von den Regierungsbeamten und den Repräsentanten der christlichen Gemeinschaften im Iran.

Ein ähnliches Ziel verfolgen die Bemühungen der Regierung, einen Vergleich zwischen der Situation der religiösen Minderheiten im eigenen Land und jener der Muslime in Europa und in den USA anzustellen. Sie wollen zeigen, dass die Rechte der religiösen Minderheiten im Iran besser gewährleistet sind als die der Muslime im Westen. Öffentliche Missbilligungen Israels und des israelischen Umgangs mit den Palästinensern reflektieren das Konzept der Dämonisierung des „Imperialismus" und der Verachtung der Unterdrückung der Muslime durch die westlichen Mächte. Im Laufe der Zeit erwies sich diese strategisch durchdachte und geschickte Außenpolitik Irans durchaus als erfolgreich.

Fazit

Der Umgang der muslimischen Bürger mit ihren nichtmuslimischen Landsleuten im Iran lässt sich nicht verallgemeinern. Ihr Verhalten variiert von Stadt zu Stadt und von Person zu Person. Die herrschende religiöse Atmosphäre in der jeweiligen Stadt und auch in der Familie, die Erziehung der Kinder, das Milieu und das Niveau der erziehenden Familie und ihre finanziellen Verhältnisse sind ausschlaggebende Faktoren. Unter den aufgezählten Einflüssen ist der Grad der Religiosität der betreffenden Person das entscheidende Kriterium. Die stark säkularisierten Iraner zeigen sogar eine gewisse Zuneigung zu den religiösen Minderheiten, da sie feststellen, dass sie mit den Nichtmuslimen über Themen sprechen können, die gegenüber einem muslimischen Landsmann tabu wären. Das Anderssein als exotisches Phänomen innerhalb einer islamischen Gesellschaft, die versucht, alles gleichförmig zu gestalten, weckt das Interesse der gebildeten und toleranten Muslime an den religiösen Minderheiten. Ganz anders ist die Situation in den religiösen Schichten der islamischen Gesellschaft. Abgesehen von den traditionellen, rituellen und religiös geprägten Vorurteilen, welche die gläubigen Muslime in sich tragen, scheint ihre Annäherung an die religiösen Minderheiten allenfalls missionarischer Natur zu sein. Ein anderer Teil der iranischen Muslime versucht, die Minderheiten möglichst zu meiden. Viele befürchten, dass ein engerer Kontakt ihre soziale Stellung und berufliche Position gefährden würde.

Einer Minderheit anzugehören, egal, ob dies einen ethnischen, sprachlichen oder religiösen Ursprung hat, heißt, am Rande zu stehen. Die Assyrer und Chaldäer, die während der tausendjährigen Geschichte ihrer Existenz eine antagonistische Beziehung hatten und zum Teil blutige Auseinandersetzungen gegeneinander führten, heißen in der Islami-

schen Republik „Assyro-Chaldäer“ und verfügen über einen einzigen Parlamentsabgeordneten. Die Armenier wiederum dürfen aufgrund ihrer größeren Zahl (ca. 250 000) zwei Vertreter schicken. Jedoch ist es dieser christlichen Gemeinschaft untersagt, ihren Religionsunterricht in Armenisch zu halten. Das gleiche gilt für die ca. 15 000 Angehörigen der jüdischen Minderheit. Das Hebräische wird latent mit Israel und demzufolge mit der „Zionistensprache“ in Verbindung gebracht. Obgleich die 2600-jährige Geschichte der persischen Juden den Islam im Iran vom Alter her übertrifft, macht diese Tatsache sie nicht zu Einheimischen, und ihnen kann jederzeit Spionage für Israel zur Last gelegt werden. Das Baha'itum (ca. 300 000) ist nach Auffassung der Ideologen keine Religion, sondern eine „irregeleitete politische Sekte“. Auch die Zoroastrier (ca. 50 000) sind mit ihrer „dualistischen“ Ethikkonzeption in den Augen des Staates keine wahren Monotheisten.

Der Schiitimus war selbst Jahrhunderte lang Objekt der Minorität und Marginalität. Wieso gerade die Zwölfer Schia, die in der islamischen Geschichte politischer Verfolgung, Vertreibung und Exekution ausgesetzt war, nun als höchste staatliche Autorität Irans kein Verständnis für religiöse Minderheiten zeigt, ist eine brisante, aber zugleich komplexe Frage, deren Beantwortung Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung sein könnte.[2]

[2] Die Untersuchung über die Situation der religiösen Minderheiten im Iran steht erst in ihrer Anfangsphase. Neben einigen frühen allgemeinen, historisch orientierten Werken über das jüdische Leben, den sporadischen Anmerkungen über die persischen Juden in den 1980er und 1990er Jahren und ungeachtet der allgemeinen Berichterstattungen von Menschenrechtsorganisationen, stößt man bei der Bibliographierung der Minderheitenforschung insbesondere bezüglich ihres aktuellen Status unter der Islamischen Republik Iran, nur auf einen einzigen Namen: Eliz Sanasarian. Vgl. Walter J. Fischel, The Jews of Persia, 1795–1940, in: Jewish Social Studies, 12 (1950) 2, S. 119–160; Habib Levy, *Târîkh-e yahûdîyân-e Irân* [Geschichte der iranischen Juden], Teheran 1969; Laurence D. Loeb, Dhimmi Status and Jewish Roles in Iranian Society, in: Ethnic Groups, New York 1976; Sorour Soroudi, Jews in Islamic Iran, in: Jewish Quarterly, 21 (Fall 1981); Bernard Lewis, The Decline and Fall of Islamic Jewry, in: Commentary, Juni 1984, S. 44–54; Houman Sarshar (ed.), Esther's Children, Bd. I–II, Philadelphia 2000; Eliz Sanasarian, Religious Minorities of Iran, Cambridge 2000.

Abdel Mottaleb El Husseini

Die Religionsgemeinschaften im Libanon

Die religiöse Vielfalt gehört zu den Hauptmerkmalen der Gesellschaften im Vorderen Orient. Kein Wunder, denn in dieser Region entstanden die drei monotheistischen Religionen: das Judentum, das Christentum und der Islam. Und hier wurde von Anfang an mal argumentativ, mal temperamentvoll und oft sehr heftig um die Auslegung der heiligen Schriften gestritten. Die geopolitische Lage des Libanons als Schwelle zu Syrien machte ihn zur ersten Station der Heere aller Herrscherländer, die ihre Religionen und Kulturen ins Land mitbrachten. Gleichzeitig baten seine schwer zu überwindenden Berge vielen verfolgten Minoritäten und Häretikern sicheres Asyl und ermöglichten ihnen, ihr religiöses Leben weit weg von den jeweiligen Orthodoxien und von der Zentralmacht frei zu gestalten. Hinter dem religiösem Diskurs kamen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auch verdeckt politische und nationale Interessen zum Ausdruck, was zu Schismen innerhalb der jeweiligen Religionen und damit zur Entstehung der verschiedenen Religionsgemeinschaften geführt hat. Dies lag zum größten Teil daran, dass die Religionen immer auch zur Durchsetzung politischer Interessen missbraucht wurden. Dies gilt für alle Religionen und insbesondere für den Islam, der von vornherein keine Trennung zwischen irdischem und himmlischem Reich macht.

Abdel Mottaleb El Husseini
Dr. phil., geb. im Libanon; Politikwissenschaftler, freier Autor und Journalist, u. a. für das „Handelsblatt“, die „taz“ und die „Frankfurter Rundschau“.
abdel.husseini@gmx.de

Hinsichtlich seiner vielfältigen religiösen und konfessionellen Struktur unterscheidet sich der Libanon im Großen und Ganzen nicht wesentlich von den benachbarten arabischen Ländern. Seine Besonderheit besteht je-

doch darin, dass zum einen 18 christliche und islamische Konfessionen wie ein Mosaik auf einer sehr kleinen Fläche von 10 452 km² zusammenleben. Zum anderen nehmen die Religionsgemeinschaften als solche im libanesischen Staat eine politische und gesellschaftliche Rolle ein. Nach Artikel 24 der libanesischen Verfassung werden die 128 Sitze im libanesischen Parlament gleichermaßen zwischen christlichen und muslimischen Konfessionen nach einem Proporzsystem aufgeteilt. Die höchsten Staatsämter gehören jedoch den Vertretern der größten Religionsgemeinschaften. Der Staatspräsident muss Maronit, der Parlamentspräsident Schiit und der Regierungschef Sunnit sein. Dieses System wird deshalb auf Arabisch *Al Taifia* genannt – zu Deutsch Konfessionalismus: Die Macht geht nicht etwa vom Volk aus, sondern von den Konfessionen, die ein Bindeglied zwischen ihren Angehörigen und dem Staat bilden. Dazu kommt die Tatsache, dass die Religionsgemeinschaften auch im ganzen Staatsapparat vertreten sind. Eine Trennung von Religion und Politik existiert folglich im Libanon nicht. Laizistische Parteien oder Personen können nicht als solche an den Parlamentswahlen oder an der Regierung teilnehmen. Es gibt im Libanon kein einheitliches Familien- und Erbrecht. Insbesondere existiert keine Zivilehe, was ein Hindernis für gemischtkonfessionelle Ehen darstellt. Jede Konfession hat ihre eigenen Gesetze und Regelungen und unterhält zum Teil Bildungsinstitutionen und soziale Einrichtungen. All diese Faktoren tragen dazu bei, die Religionsgemeinschaften zu Staaten im Staat zu machen.

Die Erhebung des konfessionellen Systems zum unveränderlichen Wesenszug des libanesischen Staates widerspricht dem demokratischen Prinzip, das die Gleichheit der Bürger beinhaltet. Auch werden demographische Veränderungen nicht berücksichtigt. So bekommen die Vertreter der Christen, die gegenwärtig nach Schätzungen ca. 35 Prozent der Gesamtbevölkerung stellen, die Hälfte der Sitze im Parlament. Bekanntlich war das politische System eine der Hauptursachen des Bürgerkrieges von 1975 bis 1990 und der gegenwärtigen politischen Krisen. Der ständige Verteilungskampf zwischen den Vertretern der Konfessionen trägt dazu bei, sie in Einflusssphären regionaler und internationaler Mächte zu verwandeln und eine integrierende Rolle des Staates unmöglich zu machen. Deshalb ist eine Analyse der Rolle der Konfessionen im Libanon notwendig, um den Ursprung, das Wesen, und die Erscheinungsformen der Konflikte zu verstehen. Dieser Beitrag wird sich jedoch auf die Darstellung der Maroniten, Sunniten und Schiiten beschränken, da sie gegenwärtig die Hauptakteure der libanesischen Politik sind. Der Vollständigkeit halber sollen aber alle Konfessionen in der Reihenfolge ihrer geschätzten Zahl (absteigend) im Folgenden aufgelistet werden: Zu den Muslimen zählen Schiiten, Sunniten, Drusen, Alawiten und Ismailiten. Christen sind Maroniten, Griechisch-Orthodoxe, Griechisch-Katholiken, Armenisch-Orthodoxe, Armenisch-Katholiken, Römisch-Katholiken, Protestanten, Syrisch-Orthodoxe, Assyrisch-Chaldäer, Syrisch-Katholiken, Chaldäer und Kopten. Ferner gibt es eine unbekannte kleinere Anzahl von Juden.

Die maronitische Religionsgemeinschaft

Betrachtet man Loyalitätsgrad der Religionsgemeinschaften zum Libanon als Vaterland, so galten bislang die Maroniten als die am meisten patriotische Konfession. Für ihre fast religiöse Bindung an ihre Heimat waren Geographie und Geschichte maßgeblich verantwortlich. Die maronitischen politischen Eliten und Geistlichen waren zudem seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Träger der libanesischen Idee und die Architekten des libanesischen Staates. Benannt nach dem Heiligen Maron, der im 5. Jahrhundert im Orontes-Tal im heutigen libanesischen Nordosten mit einigen Anhängern lebte, etablierten sich die Maroniten seit dem 8. Jahrhundert erst im Kadischa-Tal und später im Herzen der libanesischen Bergregion. Über den Ursprung der maronitischen Lehre herrscht unter den Historikern Uneinigkeit. So wird behauptet, dass die Maroniten sich im 7. Jahrhundert von der Orthodoxie abspalteten und sich unter dem Einfluss des Kaisers Heraklios zum Monotheletismus bekannten. Dieser Lehre zufolge vereinigen sich die menschliche und göttliche Natur Jesus Christus in seinem einzigen gottmenschlichen Willen. Maronitische Historiker lehnen jedoch diese These strikt ab. Sie bekräftigen die Zugehörigkeit der Maroniten zum syrischen Monophysitismus, welcher auch die Natur Christi als ungeteilt göttlich betrachtet und zum ersten Schisma des Christentums führte. Der Mono-

physitismus brachte die Unabhängigkeitsbestrebungen der syrischen und ägyptischen Christen von Konstantinopel zum Ausdruck und wurde im Jahre 451 vom vierten ökumenischen Konzil als Irrglaube verurteilt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrages die Geschichte der Maroniten im Einzelnen zu behandeln. Jedoch ist es in diesem Zusammenhang wichtig hervorzuheben, dass sich die maronitische Kirche seit den Kreuzzügen mit Rom liierte. Sie wurde 1215 durch die Bulle *Qua divinae sapientiae* des Papstes Innozenz III. anerkannt. Ihr kirchliches Leben wurde später von der Synode im Jahre 1736 organisiert. Die maronitische Kirche behielt jedoch eine gewisse Autonomie innerhalb der katholischen Weltkirche. An ihrer Spitze im Libanon und bei der maronitischen Diaspora steht ein Patriarch mit Sitz in Bkerke, nördlich von Beirut. Die Verbindung mit der westlichen Christenheit legte den Grundstein für die spätere Entwicklung der Maroniten, die trotz der islamischen Herrschaft seit dem 7. Jahrhundert in der libanesischen Bergregion ihre Religion ungestört ausübten. Während der türkischen Herrschaft standen die katholischen Minoritäten besonders nach dem Abkommen von 1535 zwischen dem französischen König Franz. I. und Sultan Suleiman unter französischem Schutz. Dies führte zur allmählichen Entwicklung kultureller, politischer und wirtschaftlicher Beziehungen der Maroniten zu Frankreich.

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts lebten die Maroniten unter der feudalen Herrschaft der drusischen Fürsten in dem libanesischen Emirat. Sie spielten keine eigene politische Rolle und rekrutierten sich hauptsächlich aus der Bauernschaft. Die jahrhundertelange friedliche drusisch-maronitischer Koexistenz hatte jedoch mit Napoleons Vorstoß nach Ägypten und Syrien im Jahre 1799 ihre ersten Risse bekommen, eröffnete er damit doch den Kampf der europäischen Mächte um die Teilung des Osmanischen Reiches, das im Begriff war, wirtschaftlich, politisch und militärisch unterzugehen. Frankreich verstärkte in dieser Phase seine Beziehungen zu den Maroniten und verwandelte sie in eine Einflusssphäre für seine Politik in der Levante. Dies trug dazu bei, das konfessionelle Bewusstsein der Maroniten zu stärken, die in dieser Phase die Mehrheit der Bevölkerung im drusischen Emirat stellten, und ihm politischen Charakter zu verleihen. Auch nahm der Einfluss des maronitischen Klerus zu, der die Emanzipationsbewegung der Maroniten von der osmanischen und drusischen Herrschaft anführte. Die Schwächung der drusischen Feudalen während der ägyptischen Besatzung von 1832 bis 1840 führte im Jahre 1841 zum ersten Bürgerkrieg zwischen den Drusen, die von Großbritannien unterstützt wurden, und den pro-französischen Maroniten. Sowohl die Maroniten als auch die Drusen wurden so zu Spielbällen im britisch-französischen Kampf um das „Erbe des kranken Mannes am Bosporus".

In der Folge wurde die libanesische Krise internationalisiert und das Emirat in drusische und maronitische Bezirke geteilt. Das Wiederaufflammen der Konfrontation zwischen Drusen und Maroniten im Jahre 1860, bei der es zu Massakern an Christen im Libanon und in Syrien kam, führte zu einer französischen Intervention. Die europäischen Mächte setzten schließlich ein autonomes politisches System im Libanon durch, das von 1861 bis 1914 existierte. Der Libanon blieb zwar Teil des türkischen Reiches. Er wurde fortan aber von einem nichtlibanesischen christlichen Gouverneur und einem sich aus Vertretern der Religionsgemeinschaften rekrutierendem Rat regiert. Damit war der Grundstein für das spätere politische konfessionelle System im Libanon gelegt, in dem die Maroniten die Schlüsselrolle einnehmen sollten. Im Regierungsrat bekamen die Maroniten vier, die Drusen drei, die Griechisch-Orthodoxen zwei sowie die Griechisch-Katholiken, die Schiiten und die Sunniten jeweils einen der zwölf Sitze. Die Phase der drusischen Herrschaft war damit beendet. Die autonome Bergregion erlebte in den Jahren danach einen wirtschaftlichen Aufschwung und eine kulturelle Blüte. Der libanesische Markt wurde für das französische Kapital geöffnet, wobei maronitische Händler eine wichtige Rolle spielten. Gleichzeitig kam es dank der Bildungsarbeit europäischer Missionare zu einet kulturellen Renaissance. Die Christen, und unter ihnen vor allem die Maroniten, erhielten dank ihrer Öffnung zu Europa deutlichen Auftrieb im Verhältnis zu den Muslimen.

Mit dem Zusammenbruch des türkischen Reiches infolge des Ersten Weltkrieges schlug auch die Stunde der Maroniten. Der arabische Orient wurde aufgrund des Sykes-Picot-Ab-

kommens von 1916 zwischen Großbritannien und Frankreich aufgeteilt, wobei den Franzosen das heutige Staatsgebiet des Libanons und Syriens zufiel. Die Gründung des libanesischen Staates sollte den Bestrebungen der arabischen Nationalisten nach einem einheitlichen Staat entgegenwirken und die Forderungen der maronitischen Eliten nach einem von Syrien unabhängigen Libanon erfüllen. Deshalb wurde auch das Staatsgebiet des Libanons vergrößert. Der mehrheitlich von Maroniten bewohnten Bergregion wurden die sunnitischen Küstenstädte Beirut, Sidon und Tripolis sowie die schiitischen Regionen im Süden und Osten zugeschlagen. In der Zeit der französischen Mandatszeit von 1918 bis 1943 bauten die Maroniten ihre Vormachtstellung im libanesischen Staat aus, während die Muslime nach einer Einheit mit Syrien strebten. Hinsichtlich der nationalen Identität lehnten die maronitischen Eliten die Zugehörigkeit des Libanons zur arabischen Nation ab, wie sie von den Vertretern der Sunniten verlangt wurde. Sie beriefen sich auf die phönizische Vorgeschichte des Landes und predigten einen libanesischen Nationalismus. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Tendenzen – vertreten durch den maronitischen Staatspräsidenten Bechara El Khoury (1890–1964) und durch den sunnitischen Ministerpräsidenten Riad as-Solh (1894–1951) – kam es 1943 zum Kompromiss. Beide Politiker einigten sich auf eine Definition des Libanons als „Land mit arabischem Gesicht“. Kurz darauf erklärte das Land seine Unabhängigkeit.

Die politische Dominanz der Maroniten im Libanon setzte sich nach der Unabhängigkeit fort. Durch das befugnisreiche Amt des maronitischen Staatspräsidenten und eine christliche Mehrheit von 55 Prozent der Parlamentssitze bestimmten die Maroniten bis 1989 die libanesische Politik. Dieser Umstand wirkte innerhalb der Maroniten und in ihrem Verhältnis zu den anderen Konfessionen in doppelter Hinsicht sehr negativ. Zum einen hat das Festhalten an den politischen Privilegien die demokratischen Kräfte unter den Maroniten geschwächt und die Position der rückwärtsgerichteten politischen Kräfte gefestigt. Zum anderen rief die maronitische Sonderstellung die politische Opposition der muslimischen Konfessionen hervor, die nach einer größeren Beteiligung an der Macht strebten und für den aufsteigenden arabischen Nationalismus in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren empfänglich waren.

Die Vormachtstellung der Maroniten brach in Folge des Bürgerkrieges von 1975 bis 1990 zusammen. Schuld daran war die Unfähigkeit des politischen Systems, einen nationalen Konsens hinsichtlich des israelisch-arabischen Konfliktes zu erzielen. Die Etablierung der PLO (Palestine Liberation Organization) im Libanon, von wo sie ihren bewaffneten Kampf gegen Israel führte, rief eine Polarisierung der Libanesen hervor. Die Sunniten ergriffen für die Palästinenser Partei, während sich die maronitischen Milizen auf Israel stützten. Der Libanon wurde zum Schauplatz des israelisch-arabischen Konfliktes. Der Bürgerkrieg endete mit einer dreifachen Niederlage der maronitischen Parteien. Zum einen verloren sie aufgrund des Taif-Abkommens von 1989 ihre Vormachtstellung; der sunnitische Ministerpräsident bekam mehr Machtbefugnisse. Zweitens wurde die Zugehörigkeit des Libanons zur arabischen Welt in der Verfassung verankert. Und schließlich geriet der Libanon mit Zustimmung der USA unter syrische Obhut. Infolgedessen kam es zu einer politischen Marginalisierung der Maroniten. Ihre politischen Führer, wie der Chef der Phalangistenpartei Amin Gemayel und General Michel Aoun, gingen ins Exil, Milizenchef Samir Gagaa kam ins Gefängnis.

Vom dadurch entstandenen Vakuum profitierten vor allem die Sunniten und die Schiiten während der syrischen Herrschaft von 1990 bis 2005. Erstere bauten unter Führung des ehemaligen Premiers Rafik Al Hariri und mit saudischer Hilfe ihre Position in der libanesischen Wirtschaft aus. Die anderen etablierten mit iranisch-syrischer Unterstützung unter Führung der Hisbollah eine militärische Macht, die im Jahr 2000, nach 18-jähriger Besatzung, den israelischen Abzug aus dem Südlibanon erwirkte. Nach der „Zedernrevolution“, die infolge der Ermordung des ehemaligen Premiers Al Hariri ausbrach, war Syrien unter dem Druck Frankreichs und der USA gezwungen, seine Armee aus dem Libanon abzuziehen. Die antisyrische maronitische Opposition kehrte zurück. Das politische Gewicht der Maroniten blieb jedoch angesichts ihrer politischen Zersplitterung sehr bescheiden. Im gegenwärtigen sunnitisch-schiitischen Machtkampf sind die maronitischen Parteien in beiden Lagern vertreten.

Während sich General Aoun der Hisbollah geführten Opposition angeschlossen hat, steht die Phalangistenpartei vom ehemaligen Präsidenten Gemayel und Milizenchef Gagaa auf der Seite des sunnitischen Hariri-Clans.

Der Ausbruch der libanesischen Krise nach dem Krieg zwischen der Hisbollah und Israel brachte den Libanon an den Rand eines Bürgerkrieges. Der Staat war gelähmt, und das den Maroniten zustehende Amt des Staatspräsidenten blieb ein halbes Jahr lang vakant. Erst nach dem Abkommen von Doha am 25. Mai 2008 konnte der maronitische Armeechef Michel Suleiman zum Präsidenten des Libanon gewählt werden. Ob er die verlorenen Positionen der Maroniten zurückerobern wird, ist fraglich. Das jetzige Kräfteverhältnis zwischen den Religionsgemeinschaften hat sich zu Ungunsten der Maroniten verschoben. Ihre goldene Zeit als Träger der libanesischen Idee scheint vorbei zu sein. Sowohl Sunniten und Schiiten als auch die anderen Religionsgemeinschaften stehen inzwischen zum libanesischen Staat, der schwach bleiben wird, solange das konfessionelle System besteht. Dies vermindert aber keinesfalls die große soziale und kulturelle Bedeutung sowie die Weltoffenheit dieser Gemeinschaft, was jedoch nur durch die Reformierung des politischen Systems voll zur Geltung kommen könnte.

Die sunnitische Religionsgemeinschaft

Bis in die 1980er Jahre galten die Sunniten als die Konfession, die sich am wenigsten mit dem libanesischen Staat identifizierte. Ihre Städte gehörten lange Zeit zu den Hochburgen des arabischen Nationalismus. Das Verhältnis der Sunniten zum libanesischen Staat war stets in großem Maße vom Aufstieg und Niedergang des Projektes der arabischen Einheit und Solidarität abhängig. Es entwickelte sich im Laufe der vergangenen sechs Jahrzehnte von einer totalen Ablehnung bis zur völligen Anlehnung.

Die Sunniten repräsentieren mit ihrem Festhalten am Koran und an den Reden des Propheten (*Hadith*) die islamische Orthodoxie. In der Frage der Nachfolge des Propheten, die kurz nach seinem Tod zur Spaltung der Muslime führte, vertreten sie die Ansicht, dass der Kalif aus dem Stamm des Propheten und ein gerechter Mensch sein sollte. An die Unfehlbarkeit des Kalifen und an die Notwendigkeit seiner Abstammung aus der Familie des Propheten glauben sie nicht. Die libanesischen Sunniten gehören zur Hanafitenschule des Sunnismus, die im 7. Jahrhundert von dem Gelehrten Ibn Hanifa gegründet wurde und bei der Auslegung der heiligen Texte der Vernunft mehr Raum einräumt. Sie wurden erst 1920 libanesisch und stellen vor allem in den Küstenstädten Sidon, Beirut, Tripolis und Akkar die Bevölkerungsmehrheit. Den Status einer Religionsgemeinschaft bekamen sie erst während der französischen Mandatszeit. Mit etwa 29 Prozent der Gesamtbevölkerung bilden sie die drittgrößte Religionsgemeinschaft nach den Schiiten und den Maroniten. Genaue aktuelle statistische Angaben über die Bevölkerungszahl im Libanon gibt es jedoch nicht.

Aufgrund ihrer geographischen Lage standen die sunnitischen Küstenstädte lange Zeit unter der Kontrolle der islamischen Kalifen und Statthalter in Damaskus, Bagdad und Istanbul – mit einigen Unterbrechungen während der Kreuzzüge. Während der türkischen Herrschaft von 1517 bis 1917 befanden sie sich politisch und religiös unter der Autorität der Sultane, die faktisch als Kalifen galten. Erst nach dem Erwachen des arabischen Nationalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewannen die Ideen des arabischen Nationalismus, der die Unabhängigkeit der arabischen Völker von der türkischen Herrschaft verlangte, an Einfluss. So unterstützten die sunnitischen Eliten die 1916 vom haschemitischen Cherif Hussein geführte Revolution. Sie lehnten gleichzeitig die Teilung des arabischen Orients in Mandatsgebiete zwischen Großbritannien und Frankreich ab. Die französische Gründung des libanesischen Staats, der 1920 an erster Stelle den Interessen der Maroniten diente, stieß bei den Vertretern der Sunniten auf Ablehnung. Sie betrachteten diesen Schritt als Ausdruck der kolonialen Teilungspolitik der arabischen Welt und verlangten den Verbleib ihrer Regionen bei Syrien. Diese Haltung änderte sich erst angesichts der Schwäche der nationalen syrischen Bewegung Anfang der 1940er Jahre, als die sunnitischen Oberschichten die Unabhängigkeit des Libanon akzeptierten. Ihre Position im neuen Staat blieb jedoch zweitrangig. Sie bekamen das Amt des Ministerpräsidenten zugesprochen, der so gut wie keine Macht

besaß. Sowohl bei der Verteilung der politischen Macht als auch des nationalen Reichtums standen sie hinter den Maroniten, die in dieser Etappe den Libanon in fester Hand hielten.

Die politische und wirtschaftliche Benachteiligung in den 1950er und 1960er Jahren machte die Sunniten für die Ideologie des arabischen Nationalismus empfänglich. So dienten sie als Einflusssphäre der ägyptischen Politik während der Ära des ägyptischen Präsidenten Gamal Abdel Nasser. Die Masse der Sunniten unterstützte seine antiwestliche Politik, was zur Konfrontation mit dem prowestlichen christlichen Lager und 1958 zu bürgerkriegsähnlichen Unruhen führte. Die Allianz der Sunniten mit der PLO, die den Libanon in eine Basis für den bewaffneten Kampf gegen Israel verwandelte, sollte ihnen zu mehr Macht verhelfen. Dieses Bündnis gehört zu den Hauptursachen des Bürgerkriegs, der den sunnitisch-maronitischen Konsens von 1943 durch die Konfrontation zwischen der PLO und den von Israel unterstützten christlichen Milizen zerstörte. Die Vertreibung der PLO infolge des israelischen Libanonkrieges 1982 war für die nationalarabische Ideologie eine bittere Niederlage. Der Einfluss Saudi-Arabiens unter den Sunniten verstärkte sich, gleichzeitig wucherten religiös fundamentalistische Gruppierungen – besonders im Norden. Durch ihren Aufstieg entriss die schiitische Hisbollah, die mit iranisch-syrischer Unterstützung den bewaffneten Kampf gegen Israel weiterführte, den Sunniten die nationale Karte. Mehrere religiöse und politische Führer der Sunniten wurden ermordet.

Das At-Taif-Abkommen, das 1989 den Bürgerkrieg beendete, verbesserte die Teilhabe der Sunniten an der Macht. Aber dies blieb angesichts der totalen syrischen Kontrolle nur auf dem Papier so. Ihr soziales und vor allem wirtschaftliches Gewicht nahm mit dem Aufstieg des Milliardärs und ehemaligen Premiers Rafik Al Hariri zu. Mit saudischer Hilfe gelang es ihm, den sunnitischen Mittelstand zu stärken und den Bildungsrückstand im Verhältnis zu den Christen aufzuholen. Der Wiederaufbau des zerstörten Beiruts sollte die politische Bedeutung der Sunniten demonstrieren. Rafik Al Hariri schaffte es, die veraltete politische Klasse der Sunniten zu erneuern. Er scheiterte jedoch letztlich daran, die Hindernisse des konfessionellen politischen Systems zu überwinden. Sowohl die antisyrische christliche Opposition als auch die Hisbollah misstrauten ihm und bekämpften ihn. Außerdem waren seine Versuche, unter den Bedingungen der syrischen Herrschaft eine souveräne politische Rolle einzunehmen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Mit der Ermordung von Al Hariri am 14. Februar 2005 zerbrach das Bündnis der Sunniten mit Syrien. In der Folgezeit änderten sich die Rollen der Religionsgemeinschaften radikal. Die Sunniten nehmen gegenwärtig die alte Position der Maroniten ein und verlangen die endgültige Anerkennung des Libanon durch Syrien. Unter ihnen ist das nationalarabische Bewusstsein, das weltlichen Charakter besaß, von einem konfessionellen Bewusstsein verdrängt worden. Entscheidend für diese Entwicklung ist der Machtkampf der sunnitischen Führung mit der Hisbollah. Dieser Konflikt, der sich in der Frage der Bewaffnung der Hisbollah kristallisiert, reflektiert in erheblichem Maße die regionale Konfrontation zwischen den USA, Saudi-Arabien und Israel mit der Achse Damaskus-Teheran.

Die Schiiten

Die Schiiten im Libanon gehören zur Gruppe der gemäßigten Zwölferschia, die auch die Mehrheit der Bevölkerung im Irak und im Iran stellt. Hinsichtlich des Festhaltens an den Grundpfeilern des Islams unterscheiden sie sich nicht von den Sunniten. Die Schiiten glauben jedoch an die göttliche Bestimmung des Kalifen Alis und der elf Imame, die aus seiner Ehe mit Fatima, der Tochter des Propheten Mohammed, entstammen. Diese Imame gelten nach der schiitischen Lehre als unfehlbar. Der letzte von ihnen, Al Mahdi, verschwand im Jahre 873 und soll in der Endzeit wieder erscheinen. Unter den Religionsgemeinschaften gelten die Schiiten in Libanon als die Spätzünder. Ihr Aufstieg während der vergangenen drei Jahrzehnte verschob das politische Kräfteverhältnis. Dies liegt in ihrem demographischen Gewicht und in ihren regionalen Bündnissen begründet.

Auch die libanesischen Schiiten erhielten 1926 erstmalig durch die französische Mandatsmacht den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft. Zuvor waren sie von den sunnitischen Kalifen und Statthaltern als Hä-

retiker des Islams betrachtet und verfolgt worden. Ihre ländlichen Wohngebiete im Süden und Osten blieben nach der Unabhängigkeit sozial und wirtschaftlich unterentwickelt. Bis in die 1970er Jahre hinein besaßen die Schiiten kein politisches Gewicht. Sie bekamen das unbedeutende Amt des Parlamentspräsidenten und wurden im Staatsapparat benachteiligt. Die schiitische politische Klasse rekrutierte sich aus feudalen Familien, die kein Interesse hatten, den Rückstand ihrer Konfession zu überwinden. Auch die schiitische Geistlichkeit litt in dieser Phase an akuter Schwäche. Sie besaß weder soziale noch Bildungsinstitutionen, wie andere Konfessionen sie hatten. Dieser Zustand änderte sich allmählich mit der Entwicklung einer Elite und dem Aufstieg eines schiitischen Mittelstands dank der Emigration nach Westafrika und in die Golfstaaten. Außerdem verstärkten nationale, weltliche und vor allem linke Parteien ihren Einfluss unter den Schiiten, was zu ihrer sozialen und politischen Mobilisierung führte.

Mit der Gründung des schiitischen Oberen Rats durch den Geistlichen Mussa As-Sadr im Jahre 1969 gingen die Schiiten in die Offensive. Sie verlangten mehr politische Beteiligung und vor allem die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Regionen. Die gleichzeitige bewaffnete Etablierung der PLO im Südlibanon ging zu Lasten der Schiiten, die in dieser Phase zwischen dem Hammer der Israelis und dem Amboss der Palästinenser standen. As-Sadr verhielt sich während des Bürgerkrieges 1975 neutral zwischen den christlichen Milizen und der PLO und ihren libanesischen Verbündeten. Er gründete trotzdem die Amal-Miliz, die den Palästinensern feindlich gesonnen war. Das Verschwinden von As-Sadr 1978 während einer Reise nach Libyen hinterließ ein politisches Vakuum unter den Schiiten, die eine bedeutende Integrationsfigur verloren. Für die weitere Entwicklung der Schiiten spielte der Sieg der islamischen Revolution in Iran 1979 und der israelische Libanonkrieg von 1982 eine zentrale Rolle. Beide Ereignisse leisteten der Hisbollah Geburtshilfe.

Die Beziehungen der libanesischen Schiiten zu Iran reichen übrigens bis ins 16. Jahrhundert zurück. Damals halfen schiitische Gelehrte aus Südlibanon der Safawiden-Dynastie bei der Etablierung des Schiismus als Staatsreligion. Deshalb war das Regime von Ruhollah Khomeini von Anfang an bemüht, die libanesischen Schiiten für seine Revolution zu gewinnen. Revolutionsgardisten halfen bei der Bewaffnung der Hisbollah, und der iranische Staat finanzierte ihre sozialen Institutionen.

Auf der anderen Seite trieb die israelische Besatzung des Südlibanons, die von 1982 bis 2000 währte, die Schiiten mehr und mehr in die Arme der Hisbollah, die den Kampf gegen die Besatzer führte und praktisch die alte Rolle der PLO übernahm. Die Hisbollah konnte mit syrisch-iranischer Hilfe die weltlichen schiitischen Kräfte und die konkurrierende Amal-Organisation verdrängen. Es gelang ihr, im Jahre 2000 den israelischen Rückzug aus dem Süden zu erzwingen und sich in den Augen vieler Libanesen als Befreiungskraft zu profilieren. Mit dem Aufstieg der Hisbollah wurden die Schiiten zur stärksten politischen Kraft im Libanon, was die Ängste der anderen Religionsgemeinschaften schürte. Das Festhalten der Gottespartei an ihren Waffen besonders nach dem syrischen Abzug und ihre Allianz mit Syrien und Iran führte zum Konflikt mit den Sunniten und ihren drusischen und christlichen Verbündeten. Der jüngste Krieg zwischen Israel und der Hisbollah 2006 trug noch dazu bei, die Verbindung der Hisbollah mit ihrer schiitischen Basis zu stärken und die schiitische Zivilgesellschaft zu schwächen.

Die gegenwärtige schiitisch-sunnitische Polarisierung gefährdet die innere Stabilität des Libanon. Das Land stand Anfang Mai dieses Jahres am Rande eines Bürgerkrieges, der in letzter Sekunde durch das Abkommen von Doha verhindert wurde. Von der Stärke der Hisbollah können letztlich weder der Libanon noch die Schiiten profitieren. Die Machtspiele der Maroniten, Sunniten und Schiiten erwiesen sich bisher als die größte Bremse für die politische Stabilität und die Demokratie. Die konfessionelle Vielfalt im Libanon kann im Rahmen eines laizistischen Systems zu seiner kulturellen Bereicherung führen. Ihre Politisierung brachte den Libanesen nur Krieg und Elend.

APuZ

Nächste Ausgabe 27/2008 · 30. Juni 2008

Vietnam

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Johannes Piepenbrink

Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 9 95 15-0

Internet

www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH
Frankenallee 71 – 81
60327 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung einschließlich APuZ zum Preis von Euro 19,15 halbjährlich, Jahresvorzugspreis Euro 34,90 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung Das **Parlament**
Frankenallee 71 – 81
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

ISSN 0479-611 X

Religiöse Minderheiten im Islam APuZ 26/2008